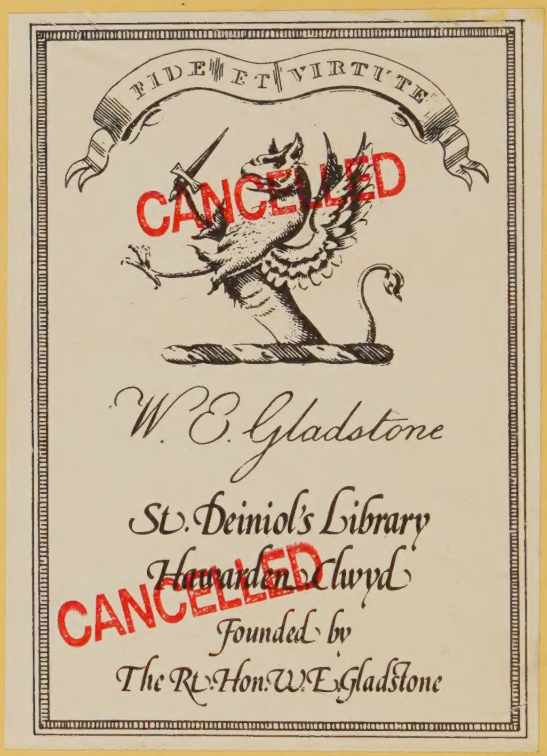
FIDE ET VIRTUTE
CANCELLED
W. E. Gladstone
St. Deiniol's Library
Hawarden. Clwyd
CANCELLED
Founded by
The Rt. Hon. W. E. Gladstone

ST. DEINIOL'S LIBRARY
CANCELLED
HAWARDEN.

B
49
T5a

LE QUATRIÈME ÉVANGILE

DU MÊME AUTEUR

Histoire du Canon de l'Ancien Testament (1890), 1 vol. in-8, 260 pages	*Épuisé*
Histoire du Canon du Nouveau Testament (1891), 1 vol. gr. in-8, 305 pages	*Épuisé*
Études bibliques, troisième édition (1903), 1 volume in-8, 240 pages	3 fr.
Histoire critique du texte et des versions de l'Ancien Testament (1892-1893), 2 vol. in-8	*Épuisé*
Les Mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse (1901), 1 vol. gr. in-8, XIX-212 pages	*Épuisé*
Les Évangiles synoptiques (1907-1908), 2 vol. gr. in-8, 1.014 et 818 pages	30 fr.
L'Évangile et l'Église, quatrième édition (1908), 1 vol. in-12, XXXIV-280 pages	*Épuisé*
Autour d'un petit livre, deuxième édition (1904), 1 vol. in-12. XXXIV-300 pages	*Épuisé*
Simples réflexions sur le décret du Saint-Office *Lamentabili sane exitu* et sur l'Encyclique *Pascendi dominici gregis*, deuxième édition (1908), 1 vol. in-12, 307 pages	3 fr.
Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents (1908), 1 vol. in-12, 295 pages	3 fr.
La Religion d'Israël, deuxième édition (1908), 1 vol. in-12, 297 pages	3 fr.
Leçon d'ouverture du cours d'Histoire des religions au Collège de France (1909), in-12, 43 pages	0 75
Jésus et la Tradition évangélique (1910), 1 vol. in-12, 288 pages.	3 fr.
A propos d'Histoire des Religions (1911), 1 vol. in-12, 326 pages..	3 fr.
L'Évangile selon Marc (1912), 1 vol. in-12, 503 pages	5 fr.
Choses passées (1913), 1 vol. in-12, X-398 pages	3 50
Guerre et Religion, deuxième édition (1915), 1 volume in-12, 196 pages	2 50
L'Épître aux Galates (1916), 1 vol. in-12, 204 pages	2 50
Mors et Vita, deuxième édition (1917), 1 vol. in-12, 90 pages.	1 50
La Religion (1917), 1 vol. in-12, 310 pages	3 50
La Paix des nations et la Religion de l'avenir (1919), in-12, 31 p.	1 25
De la Discipline intellectuelle (1919), 1 vol. in-12, 192 pages	3 50
Les Mystères païens et le Mystère chrétien (1919), 1 vol. gr. in-8, 368 pages	*Épuisé*
Essai historique sur le Sacrifice (1920), 1 vol. gr. in-8, 552 pages..	30 fr.
Les Actes des Apôtres (1920), 1 vol. gr. in-8, 960 pages	50 fr.

ST. DEINIOL'S LIBRARY,
HAWARDEN.

ALFRED LOISY

LE
QUATRIÈME ÉVANGILE

DEUXIÈME ÉDITION REFONDUE

LES ÉPITRES DITES DE JEAN

PARIS
ÉMILE NOURRY, ÉDITEUR
62, Rue des Écoles, 62

1921
Tous droits réservés pour tous pays

64522

CANCELLED
HAWARDEN

INTRODUCTION

L'auteur du présent travail a donné, en 1903, du quatrième évangile un commentaire dont l'édition est depuis longtemps épuisée. Il voudrait maintenant rééditer sous une forme plus brève cette explication, tout en la renouvelant autant qu'il est besoin, et en replaçant, pour ainsi parler, dans le cadre de la bibliothèque johannique l'évangile qui en est, au point de vue de la tradition, la partie la plus importante, sinon la plus ancienne. Peut-être pourra-t-on ainsi éclaircir un peu mieux l'origine des livres qui ont été mis sous le nom de l'apôtre Jean. La présente introduction présentera quelques indications touchant la position des écrits johanniques dans le témoignage traditionnel et devant la critique, puis touchant le caractère et l'origine de l'évangile, enfin touchant le caractère et l'origine des épîtres. Viendra ensuite le commentaire de l'évangile et des épîtres. Il sera traité de l'Apocalypse dans un prochain volume.

§ 1er. — La bibliothèque johannique

Un évangile, le quatrième dans l'ordre du canon, trois épîtres parmi les sept qui sont dites catholiques et forment un recueil parallèle et complémentaire de celles qui sont attribuées à Paul, un livre de révélation prophétique, unique en son genre dans le Nouveau Testament, l'Apocalypse, constituent ce que nous nous permettons d'appeler la bibliothèque johannique. La fortune de cette bibliothèque est d'autant plus remarquable que la collection avait été artificiellement et même artificieusement construite, aucun des écrits qui y sont entrés n'ayant été com-

posé par l'apôtre Jean. Pierre aussi aurait pu avoir sa bibliothèque, car on lui a d'assez bonne heure attribué une épître et même deux, un évangile, une relation quelconque de sa prédication, et une apocalypse, c'est-à-dire un échantillon de tous les genres d'écrits qui actuellement figurent dans le Nouveau Testament ; or les deux lettres seulement ont pu entrer dans le canon de l'Eglise et compter parmi les épîtres catholiques. Il y a donc lieu de penser que les écrits dits johanniques ont bénéficié de conditions particulières, ayant vu le jour, probablement, dans le même centre chrétien, et ayant trouvé, au moment opportun, des agents dévoués à leur propagation. Leur histoire est d'ailleurs assez mal connue, et la critique ne peut pas encore se flatter de l'avoir déchiffrée entièrement.

I. — *Le témoignage de la tradition*

On voit bien d'où procède l'attribution traditionnelle, car cette attribution est suggérée par les livres eux-mêmes. Mais les livres ne se présentent pas avec franchise et netteté pour ce qu'ils affectent d'être. L'évangile est, pour la majeure partie, une œuvre impersonnelle, sans le moindre caractère de relation historique ; mais, en deux endroits dont les indications sont corrélatives, l'auteur est désigné sans être nommé : c'est le disciple qui, assistant à la passion de Jésus, a vu l'eau et le sang jaillir du côté du Christ, qu'avait ouvert la lance du soldat, et l'on dirait que le disciple lui-même, en ce passage (Jn. xix, 35), apostrophe le lecteur pour lui attester la vérité du fait ; à la fin du livre (xxi, 21), le même disciple, dont il est dit qu'on avait cru qu'il vivrait jusqu'à la parousie du Seigneur, est signalé comme auteur de l'évangile, en sorte qu'il semblerait témoigner lui-même qu'on s'était trompé en croyant qu'il survivrait jusqu'au grand avènement, erreur qui cependant n'aurait guère pu être constatée qu'après la mort du personnage. Tout ce qui concerne ce disciple est plein de mystère ; il paraît craindre de se nommer, ou l'on a peur de le nommer, bien que, visiblement, dans les derniers chapitres, l'on tienne à signifier que c'était le plus cher des compagnons de Jésus, par conséquent l'un des douze

apôtres. L'auteur de la première épître ne se nomme pas davantage, mais il a soin de se désigner, dès les premières lignes, comme le grand témoin du Christ en son épiphanie terrestre (I Jn. I, 4), un apôtre qui peut parler avec autorité à tous les croyants ; il est, ou il veut être, très certainement, le disciple dont l'évangile nous dit que son témoignage est véritable. L'auteur des deux petites épîtres ne se nomme pas davantage ; comme ces épîtres affectent la forme de correspondance privée, il est bien obligé de se désigner lui-même, et il s'appelle « l'Ancien ». Autre expression du mystère, autre façon d'orienter le lecteur vers une identification qu'on ne veut pas faire sur le nom même de la personne qu'on a en vue. Du reste, l'Ancien parle du même ton que l'auteur de la première épître, dont il reprend, comme son bien propre, en thème de la seconde épître, une leçon particulière ; et, à la fin de la troisième épître, il a soin de se présenter encore comme celui dont le témoignage est véritable (III Jn. 12). L'Apocalypse fournira le nom, Jean , mais, à lire l'Apocalypse, on n'aurait jamais pensé que ce Jean était apôtre, témoin du Christ en son ministère et auteur de l'évangile, s'il n'eût parlé lui aussi, où si on ne l'eût fait parler, dans son préambule (Ap. I, 2), en témoin de Jésus-Christ, et si l'on n'eût pris soin d'intercaler à la fin du livre, dans la description du Christ triomphant, où elle détonne singulièrement, cette simple assertion (Ap. XIX, 13) : « Et son nom est dit : « Le Logos de Dieu », par laquelle l'Apocalypse rejoint le prologue du quatrième évangile. Ainsi tous nos écrits, dans leur rédaction définitive, se présentent, tant bien que mal, et plutôt mal que bien, comme œuvres de l'apôtre Jean. Après s'être embrouillée assez longtemps dans ce témoignage équivoque, la tradition chrétienne, qui en avait été d'abord quelque peu surprise, a fini par l'accepter tout entier.

Tant s'en faut qu'elle s'y soit décidée du premier coup. Les écrits dits johanniques, relativement tardifs, n'étaient pas si faciles à faire passer pour des œuvres apostoliques. On n'est pas étonné de trouver que Clément de Rome les ignore tout à fait. Ignace d'Antioche connaît la doctrine du Logos incarné, il combat certains docètes, peut-être les mêmes qui sont visés dans les épîtres johanniques et combattus indirectement dans

certains endroits de l'évangile, mais on ne sait pas sûrement s'il a connu cet évangile même et les autres écrits attribués à Jean. La chose est possible, probable même, puisque son contemporain Polycarpe cite, sans nommer l'auteur, la première épître (*Phil.* 7, 1 ; la référence pourrait être à II Jn. 7, plutôt qu'à I Jn. IV, 2-3; mais ce doute n'a pas d'importance). On sait par Eusèbe (*H. e.* III, 39, 18) que Papias utilisait cette épître : il n'est pas autrement certain que Polycarpe et Papias aient attribué l'épître à Jean l'apôtre. Le même Papias a dû prendre dans l'Apocalypse ce qu'il disait du règne de mille ans (Eusèbe, *loc. cit.*) ; mais nous ne savons pas non plus s'il identifiait l'auteur de l'Apocalypse à l'apôtre Jean. Justin Martyr (*Tryph.* 81) cite l'Apocalypse à propos du règne de mille ans, et il attribue ce livre à « Jean, l'un des apôtres du Christ » ; cependant, si, probablement, il a connu l'évangile, très vraisemblablement il ne le compte point parmi les écrits qu'il appelle « mémoires des apôtres ». D'autre part, les montanistes, qui bientôt après, en Phrygie, pensent réaliser le règne du Paraclet et attendent la descente de la Jérusalem céleste, s'autorisent de l'Apocalypse et de l'évangile considérés comme des écrits apostoliques. Irénée fait de même ; il connaît et défend le canon des quatre évangiles ; comme il sait ou croit savoir (*Haer.* III, 1, 1) que Matthieu a écrit d'abord son évangile en hébreu, que Marc, disciple et interprète de Pierre a mis par écrit l'évangile que prêchait son maître, que Luc a fait ainsi pour l'évangile de Paul, il sait ou croit savoir que « Jean, le disciple du Seigneur, qui a reposé sur sa poitrine, publia lui aussi », après les autres, « l'évangile, pendant qu'il séjournait à Ephèse en Asie » ; il cite la première épître (*Haer.* III, 16, 5) ; il sait que l'Apocalypse a été écrite vers la fin du règne de Domitien (*Haer.* V, 30, 3). Du reste, il n'est pas informé touchant les circonstances dans lesquelles ces écrits ont paru, si ce n'est pour la date de l'Apocalypse ; car ce qu'il dit de l'évangile est tiré du livre même, en partant de l'attribution à Jean d'Ephèse. Il dit bien aussi (*Haer.*, III. 10, 1) que Jean a écrit son évangile pour confondre l'hérésie de Cérinthe et celle, plus ancienne, des nicolaïtes ; mais il emprunte les nicolaïtes à l'Apocalypse, et l'on va voir pourquoi il fait réfuter Cérinthe par l'apôtre Jean.

Irénée (*Haer.* III, 11, 9) connaît des gens qui ne reçoivent pas l'évangile de Jean, « où le Seigneur a promis d'envoyer le Paraclet », et qui rejettent ainsi et l'évangile et l'esprit prophétique. Ce sont ceux dont Epiphane (*Haer.* 51) a fait une secte hérétique en baptisant « aloges » ces ennemis du Logos. Les prétendus aloges rejetaient l'Apocalypse aussi bien que l'évangile, c'est-à-dire qu'ils rejetaient toute la bibliothèque johannique ; ils ne croyaient pas au règne de mille ans et trouvaient que certaines prophéties de l'Apocalypse n'avaient ni sens ni objet ; ils reprochaient au quatrième évangile d'être en contradiction avec les trois premiers ; ils niaient que ces écrits fussent de l'apôtre Jean, et ils les attribuaient, sans autre forme de procès, à Cérinthe. Il est permis de penser qu'ils ne possédaient pas d'informations spéciales sur ce point et qu'ils ont mis au compte d'un hérétique ces livres qui leur semblaient favoriser l'hérésie ; mais ce pourrait bien être, en partie, à cause d'eux qu'Irénée fait réfuter Cérinthe par Jean. Leur opposition aux écrits johannique paraît s'être manifestée à l'occasion du montanisme et dans le pays où celui-ci avait pris naissance. Le recours à Cérinthe comme auteur de l'évangile et de l'Apocalypse prouve au moins que les écrits dits johanniques se présentaient ensemble à l'acceptation du public chrétien. Il prouve aussi que, dans le milieu ou se produisit l'opposition, l'authenticité de ces écrits n'était pas au-dessus de tout soupçon. Jamais le nom de Cérinthe n'aurait été jeté ainsi dans le débat si toutes les communautés d'Asie avaient accepté comme étant de l'apôtre Jean les livres dont il s'agit. Il ne doit pas être inutile de méditer la plainte que fait « l'Ancien », dans la troisième épître, contre un certain Diotréphès, un chef de communauté, qui ne le « reçoit pas ». Les aloges pourraient bien avoir été les héritiers plus ou moins directs de ce Diotréphès, et les écrits johanniques n'avoir pas encore été acceptés en pleine confiance par toutes les communautés, même en Asie, quand naquit le montanisme. Du moins subsistait-il encore des gens qui avaient connaissance d'opposition ou de doutes antérieurs, au sujet de ces écrits.

Et il y eut des aloges ailleurs qu'en Asie. Au commencement du IIIe siècle, le prêtre romain Caius (cf. Eusèbe, *H. e.* III, 28), combattant, lui aussi, le montanisme, reproduisait les objections

des aloges contre l'Apocalypse et attribuait comme eux ce livre à Cérinthe. Il est probable que Caius s'était attaqué aussi à l'évangile, ou que d'autres l'ont fait, puisque Hippolyte, qui a écrit une défense de l'Apocalypse contre Caius (*Capita adversus Caium*, mentionné dans le catalogue d'Ebed-Jesu, 7, Assemani, *Bibliotheca orientalis*, III, 1, 15 ; citations de ce livre dans le commentaire sur l'Apocalypse, de Denys Bar-Tsalibi, publiées par J. Gwynn, *Hermathena*, VI, 397-418), a écrit aussi une défense de l'Apocalypse et de l'évangile (livre désigné, sur la statue d'Hippolyte, par le titre : ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως). Il est de toute invraisemblance que Caius ait été isolé dans son opposition, même en Occident ; il a dû être à Rome l'interprète d'une défiance qui remontait jusqu'au temps où les écrits johanniques y avaient été apportés, tout comme en Asie cette défiance remontait à l'époque où ces écrits avaient paru. Autant qu'on en peut juger par les fragments du livre contre Caius et par l'argumentation d'Epiphane contre les aloges, empruntée probablement à Hippolyte, la défense, comme l'attaque, visait le contenu des écrits johanniques, Hippolyte s'efforçant de montrer l'accord de Jean avec les synoptiques, et d'écarter de l'Apocalypse l'accusation d'erreur. Pas plus qu'Irénée Hippolyte n'alléguait l'argument d'authenticité au sens où nous l'entendons à présent. Epiphane (*Haer*, 51, 35), tout comme Irénée, reproche aux aloges de pécher contre le Saint-Esprit en rejetant l'évangile qui annonce son règne dans l'Eglise. C'est un sens de la tradition chrétienne, plus étroitement conservateur chez les prétendus aloges, plus large et plus compréhensif chez les partisans des écrits johanniques, qui a déterminé les attitudes respectives des uns et des autres, sans que le souci principal ait été la question d'authenticité littéraire et de valeur historique, question à laquelle on n'attachait, ni d'un côté ni de l'autre, une grande importance, n'en ayant qu'une vague idée, mais sur laquelle, d'un côté comme de l'autre, on se sentait fort mal renseigné, dans la mesure où on la comprenait. En niant l'origine apostolique, les aloges n'avaient pas le sentiment de nier une certitude mais de dénoncer une fiction, à laquelle ils croyaient pouvoir, sans scrupule, en opposer une autre ; et les apologistes n'avaient pas le sentiment de défendre

une donnée certaine de l'histoire mais de garantir à l'Eglise la possession d'écrits qui la servaient. Les aloges et Caius ne savaient pas au juste dans quelles conditions les prétendus écrits de l'apôtre Jean avaient vu le jour ; tout en affectant d'être mieux informés, Irénée et Hippolyte ne le savaient pas davantage.

On dit volontiers, pour faire valoir le témoignage d'Irénée, que l'évêque de Lyon n'a guère pu se tromper sur la qualité du personnage qu'avaient connu ses maîtres, Polycarpe, Papias, les presbytres d'Asie, et qu'ils désignaient unanimement comme l'auteur des écrits johanniques. La discussion des témoignages montre ce que vaut cette désignation unanime. Irénée a connu les presbytres d'Asie par Papias, et Papias par le livre des *Exégèses*. On devrait plutôt s'étonner qu'un homme aussi soucieux de la tradition ecclésiastique, et qui a grandi en Asie, soit si peu informé de ce qui concerne Jean, à supposer que celui-ci ait été l'apôtre, qu'il ait longtemps vécu à Ephèse, et qu'il ait écrit les livres qui portent son nom. Selon toute vraisemblance, les souvenirs qu'Irénée gardait de Polycarpe ne lui fournissaient aucun renseignement précis touchant les écrits ni même touchant la personne de Jean. Il n'a rien trouvé non plus, ou rien su trouver dans Papias touchant l'évangile, bien qu'il ait pu apprendre de cet auteur la date de l'Apocalypse et le vrai chiffre de la Bête (*Haer.* V, 30, 1, 3) ; mais les presbytres, et Irénée après eux, ne savent pas interpréter le chiffre, en sorte que le rapport direct de ces presbytres avec l'auteur de l'Apocalypse devient sujet à caution. Autant qu'on en peut juger par sa lettre aux Philippiens et par Irénée, Polycarpe ne savait rien de particulier sur l'origine des écrits johanniques. C'était un homme simple, peu instruit, peu versé dans les Ecritures, accueillant pour la littérature apostolique ou censée telle ; il exploite la première de Pierre, les Pastorales, qui ont été composées de son temps ; il n'était pas dans le secret de ceux qui ont lancé la bibliothèque johannique, et bien qu'il dût savoir, comme Papias son contemporain savait, que l'apôtre Jean n'était jamais venu à Ephèse, bien qu'il ait pu connaître le véritable auteur de l'Apocalypse, et aussi Jean l'Ancien, si celui-ci est à distinguer du prophète, on peut être sûr que ni lui ni Papias n'ont demandé

d'explications ; encore est-il possible que Papias et Polycarpe n'aient pas été plus empressés que Justin à utiliser l'évangile comme source d'enseignement chrétien.

Polycarpe, né vers l'an 69, n'avait connu aucun disciple immédiat de Jésus, bien qu'Irénée (*Haer.* III, 3, 4) le fasse instruire par « les apôtres » et même consacrer par eux évêque de Smyrne, — c'est qu'Irénée, comme son contemporain Polycrate, dont nous allons entendre le témoignage, croit que le Jean et le Philippe dont l'Asie montre le tombeau, sont deux apôtres ; — Polycarpe et Papias ont pu connaître des disciples immédiats des apôtres, comme ils ont pu connaître des gens qui avaient vu Paul; Irénée, dans sa jeunesse, a connu Polycarpe (mort en 155), mais il n'a pas été, à proprement parler, son disciple. Il n'existe aucune chaîne de souvenirs historiques, régulièrement gardée, entre les prétendus apôtres d'Asie et Irénée. Ce qui résulte du témoignage d'Irénée, c'est que la notion du canon évangélique est désormais fixée, c'est que maintenant l'on affirme l'authenticité des évangiles, à l'appui de leur canonicité, qui est devenue, que l'on veut maintenir indiscutable. Le quatrième évangile est entré dans le canon, et y est resté, sous le masque de son origine apostolique ; c'est sous le même masque, par le bénéfice de la même origine supposée, que l'Apocalypse et les trois épîtres ont trouvé et gardé leur place dans le recueil du Nouveau Testament. Depuis combien de temps le canon néotestamentaire avait-il pris, surtout en ce qui regarde les évangiles, une forme arrêtée ? Au moins depuis qu'Irénée avait atteint l'âge d'homme, c'est-à-dire avant l'an 160 (Irénée a dû naître vers 135-140 ; cf. Harnack, *Die Chronologie des altchrist. Literatur bis Eusebius*, I, 324-356). Mais le témoignage d'Irénée n'oblige pas à remonter beaucoup plus haut : l'évêque de Lyon suppose que la tradition de l'Eglise n'a pas dû changer ; que les quatre évangiles ont été reçus partout dès qu'ils ont été écrits, et il ne voit pas, il s'interdit de voir la portée des faits qui, dans le passé le plus récent et dans le présent même, vont à l'encontre de sa thèse (*Haer.* III, 1, 1, il présente comme un fait son postulat théologique : « Non enim per alios dispositionem salutis nostræ cognovimus quam per eos per quos evangelium pervenit ad nos : quod quidem tunc præ-

conaverunt, postea vero per Dei voluntatem in scripturis nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostrae futurum... Qui quidem et omnes pariter et singuli eorum habentes spiritum Dei », etc. Suit la notice sur les quatre évangiles, résumée plus haut, p. 8; dans Eusèbe, *H. e.* V, 8). Son témoignage ne jette aucune lumière sur l'origine du quatrième évangile ni sur celle de la tradition qui attribue cet évangile à l'apôtre Jean; il tendrait plutôt à dissimuler les difficultés qu'a soulevées et que soulève encore cette attribution. Irénée fonde sa conviction, d'un côté, sur l'usage ecclésiastique, de l'autre sur l'évangile, et il tâche de la justifier par ses souvenirs d'Asie : l'évangile est autorisé dans l'Eglise, donc apostolique ; il se donne comme l'œuvre d'un compagnon et d'un ami du Christ, donc il est d'un apôtre; cet apôtre est le même qui a écrit l'Apocalypse, et il s'appelait Jean; Polycarpe a connu un disciple du Seigneur qui portait ce nom (lettre à Florinus, dans Eusèbe, *H. e.* V, 20, 6) ; Papias parle du même disciple; d'où il suit que l'évangile est de l'apôtre Jean, qui a été le maître de Polycarpe et de Papias. Or il n'est pas un élément de cette argumentation qui ne soit contestable au point de vue de l'histoire, et la conclusion tombe d'elle-même.

Dès le temps d'Irénée, l'on suppléait aux lacunes du témoignage historique par des légendes qui trouvaient crédit auprès des personnes les plus respectables. Polycrate d'Ephèse, dans sa lettre au pape Victor (Eusèbe, *H. e.* V, 24), vers 190, défend l'observance pascale des quartodécimans en énumérant tous les héros du christianisme asiate qui l'ont recommandée de leur exemple : Philippe,« un des douze apôtres », qui est enterré à Hiérapolis, et ses trois filles, dont deux sont enterrées aussi à Hiérapolis, et la troisième à Ephèse; puis « Jean, qui a reposé sur la poitrine du Seigneur, qui fut prêtre portant la lame d'or, et martyr et docteur, qui est enterré à Ephèse » ; viennent ensuite Polycarpe et d'autres saints du second siècle. Ce Philippe, dans les Actes (VI, 5 ; VIII, XXI, 8-9), et, très probablement, dans la réalité, n'a pas été l'un des Douze, mais l'un des Sept ; Papias avait encore connu ses filles et tenait d'elles certains récits merveilleux (Eusèbe, *H. e.* III, 39, 9-10) ; mais la transformation du croyant helléniste, compagnon d'Etienne, en disciple de Jésus et en apôtre, paraît déjà faite dans l'évangile (Jn. I, 43-45 ; VI,

5-7 ; XII, 21-22) ; on peut juger par cet exemple si celle de Jean l'Ancien en l'apôtre Jean souffrait grande difficulté. Polycrate ne donne pas expressément à Jean la qualité d'apôtre, mais « celui qui a reposé sur la poitrine du Seigneur » est visiblement désigné comme apôtre et comme auteur de l'évangile ; si Philippe est mentionné d'abord, ce doit être parce qu'il est mort le premier (la longévité de l'Ancien semble attestée par JN. XXI, 22-23). Polycrate paraît vouloir dire que Jean avait été prêtre, et même grand-prêtre, puisque le grand-prêtre seul portait la lame d'or sur son turban. On ne voitt pas bien comment l'apôtre de l'Asie aurait pu être représenté, même par métaphore, en pontife juif (le cas de Jacques, dans EUSÈBE, *H. e.* II, 23, 6, est tout différent) ; il s'agit plutôt des antécédents de l'apôtre (déduits peut-être de JN. XVIII, 16) ; et l'on n'a pas à s'inquiéter de la vraisemblance, ni à se demander comment le fils de Zébédée pourrait avoir été grand-prêtre à Jérusalem, mais comment pareille fiction a pu être imaginée. Ce fut assurément dans un milieu où l'audace de l'invention pouvait être poussée fort loin sans courir le risque de déconcerter la foi. Le « martyr » est l'auteur de l'Apocalypse (d'après AP. I, 2, 9, où d'ailleurs il n'est pas question de martyre), à moins que Polycrate n'ait voulu faire allusion à la légende de l'huile bouillante (dont le plus ancien témoin est TERTULLIEN, *Praescr.* 36, qui la localise à Rome ; mais la tradition orientale, antérieure probablement à Tertullien, la plaçait à Ephèse, avant la relégation supposée à Patmos, comme fait aussi Tertullien, moins naturellement, et en ayant l'air de la mettre au temps de Néron). La seule indication positive est celle du tombeau : la communauté d'Ephèse possédait la sépulture d'un Jean dont on disait tout ce que raconte Polycrate. Resterait à savoir ce qu'était en réalité ce Jean ; plus tard, Denys d'Alexandrie signalera à Ephèse deux tombeaux de Jean, qu'il partagera libéralement entre Jean l'apôtre, auteur de l'évangile, et Jean l'Ancien, dont il ferait volontiers l'auteur de l'Apocalypse. L'indication du tombeau ne signifie rien par rapport à la question qui nous occupe. Du moins le témoignage de Polycrate nous montre-t-il que, s'il existait encore un ou deux Diotréphès qui « ne recevaient pas » l'Ancien et sa littérature, il n'en faut reconnaître aucun dans l'évêque d'Ephèse. Celui-ci

nous représente la mentalité des gens qui ont tout « reçu ».

Le témoignage de Polycrate ne laisse pas non plus d'être intéressant en ce qu'il cite Jean comme une autorité en faveur de l'usage pascal des quartodécimans. Quoi qu'il en soit du Jean d'Ephèse et de sa légende, il est, en effet, assez évident que le quatrième évangile est quartodéciman. Son Christ, agneau pascal, meurt au jour et à l'heure où l'on immole la victime de la fête ; mais il meurt si triomphalement que sa mort n'a pas besoin d'être suivie d'un deuil et qu'on peut célébrer tout aussitôt la fête du salut inauguré par cette mort. Ainsi les chrétiens pouvaient rompre le jeûne à l'heure où les Juifs célébraient leur pâque. Ceux d'Asie commémoraient de cette façon la mort du Christ le jour de la pâque juive, tandis qu'à Rome et ailleurs on ne rompait le jeûne que le jour de la résurrection, qui demeurait attaché au dimanche, en sorte que la pâque chrétienne ne coïncidait plus avec la pâque juive du 14 nisan. L'observance d'Asie était bien aussi ancienne que le dit Polycrate ; elle est antérieure au quatrième évangile, qui ne l'a point créée, mais qui la reflète et qui la canonise, tout comme les trois synoptiques, à commencer par Marc, reflètent et canonisent l'usage pascal que nous savons avoir été celui de Rome et de la plupart des communautés au cours du second siècle. Ce point est de conséquence pour la critique des évangiles, qui se trouvent être, dans une certaine mesure, les livrets d'un drame liturgique. Mais, au temps de la controverse pascale, les quatre évangiles étaient communément reçus, et, sauf les aloges, tout le monde s'ingéniait à ne pas trouver entre eux de contradiction.

Le document dit Canon de Muratori est un catalogue raisonné du Nouveau Testament, rédigé vers la fin du second siècle, et, à ce qu'il semble, dans l'Eglise romaine. La notice consacrée au quatrième évangile y est trois fois plus développée que celle de Luc. On y lit que Jean, un des disciples, c'est-à-dire des apôtres, sollicité d'écrire par ses collègues en apostolat et en épiscopat, leur demanda de jeûner trois jours afin que l'un d'eux obtint une révélation sur ce qu'il y aurait à faire ; il fut ainsi révélé que Jean devait écrire sous le contrôle et avec la recommandation de tous ; cela étant, il est naturel que les évangiles, bien qu'ils ne commencent pas de la même manière,

s'accordent sur les données de la foi, naissance du Seigneur, passion, résurrection, entretiens avec les disciples, double avènement ; aussi bien Jean lui-même, dans ses épîtres, atteste-t-il qu'il a été témoin des merveilles qu'il raconte, auditeur des discours qu'il reproduit. La tendance apologétique de ce morceau n'est guère contestable : l'auteur répond à des gens qui contestaient l'origine apostolique de l'évangile, sa conformité avec les synoptiques et même l'orthodoxie de sa doctrine. L'apologie est, d'ailleurs, aussi maladroite et enfantine que possible, puisque le quatrième évangile se trouverait le plus ancien de tous et composé en Palestine avant la dispersion des apôtres. Et l'anachronisme revient dans la notice relative aux épîtres de Paul, qui est dit avoir écrit à sept communautés pour suivre l'exemple de Jean dans l'Apocalypse. Toute la bibliothèque johannique est ainsi canonisée (ll. 68-69, l'auteur semblerait n'attribuer à Jean que deux épîtres ; c'est probablement qu'il ne vise en cet endroit que les deux petites lettres, la première ayant été citée dans la notice de l'évangile). Mais la médiocrité de ces fictions légendaires atteste l'absence de souvenirs et de témoignages historiques.

Vers le même temps, Clément d'Alexandrie dit tenir des presbytres d'autrefois que les évangiles qui contiennent des généalogies (Mathieu et Luc) ont été écrits les premiers, puis Marc, du vivant de Pierre ; enfin Jean, voyant que ces évangiles décrivaient « les choses corporelles », aurait, sur les instances de ses amis, et soulevé par l'Esprit, écrit « l'évangile spirituel » (dans Eusèbe, *H. e.* VI, 14, 5-8). Légende moins extravagante, et spéculation sur le canon évangélique déjà constitué. Il serait inutile de poursuivre ici le développement de la légende johannique et l'interrogatoire des prétendus témoins de la tradition. On ne tarda pas à dire que Jean, après son exil à Patmos, avait été prié par les évêques d'Asie d'écrire sur la divinité de Jésus-Christ pour réfuter Cérinthe et les ébionites : Jérôme (*Prol. in qu. evang.*) a reproduit cette forme de la légende, qui s'est perpétuée jusqu'à nous. Les « aloges » n'ont rien pu contre le prestige grandissant de l'évangile.

Leurs efforts et ceux de Caius eurent un peu plus de résultat contre l'Apocalypse, que le succès même de l'évangile et de sa

doctrine mystique était de nature à compromettre. L'école d'Alexandrie ne pouvait pas admirer beaucoup l'Apocalypse ; Origène cependant l'accepte comme œuvre apostolique et il interprète allégoriquement les passages embarrassants. Son disciple, l'évêque Denys, qui avait eu à réfuter des chiliastes dans le nome d'Arsinoé, rédigea contre eux deux écrits « sur les promesses », dont le second traitait à fond, et l'on peut dire, critiquement, la question de l'Apocalypse (analysé dans Eusèbe *H. e.* VII, 24-25). Denys sait que certaines personnes dans le passé (ce sont les aloges et Caïus) ont complètement rejeté l'Apocalypse et réfuté ce livre dans le détail, le déclarant inintelligible et incohérent, et l'attribuant à Cérinthe ; mais trop de frères ont l'Apocalypse en crédit pour que lui-même se permette d'aller aussi loin ; il croit donc que le livre est profond dans son obscurité, que l'auteur en est Jean, homme inspiré de Dieu ; mais il ne serait pas facilement d'avis que ce soit Jean l'apôtre, celui qui a écrit l'évangile et l'épître catholique ; après quoi, utilisant, retournant et perfectionnant l'argumentation des aloges, il institue entre l'Apocalypse et l'évangile une comparaison qui est un modèle de véritable critique : façon dont se présente l'auteur, fond d'idées et forme de style, l'évangile et l'Apocalypse n'ont entre eux rien de commun. L'Apocalypse serait donc d'un autre Jean venu également en Asie ; « aussi bien y a-t-il, à ce qu'on raconte, deux tombeaux à Ephèse qui sont dits de Jean ». La conjecture était spécieuse et fort compromettante pour l'Apocalypse, dont la canonicité devenait discutable si le livre n'était pas apostolique ; et bientôt, en effet, l'Apocalypse disparaît, sans bruit, du canon de l'Eglise orientale ; l'Occident lui restant fidèle, Eusèbe (*H. e.* III, 24, 18) la range parmi les livres contestés, et il s'oublie un moment (*H. e.* III, 25, 4) à la classer parmi les apocryphes ; évidemment il ne tient pas le livre pour canonique, et il a fort goûté la dissertation de Denys. Mais, au cours du v[e] siècle, l'Apocalypse regagne le terrain perdu.

On a pu voir que la grande épître avait suivi le sort de l'évangile ; c'était « l'épître catholique » (Denys, dans Eusèbe, *H. e,* VII, 25, 7, 8). Origène dit des petites épîtres (Eusèbe, *H. e.* VI, 25, 10) : « Tous ne les tiennent pas pour authentiques

(γνησίους), mais elles n'ont pas chacune cent lignes ». Ce docteur inclinait donc à les trouver insignifiantes par leur brièveté. Denys paraît les tenir pour authentiques, ainsi que le faisait semble-t-il, Origène, mais il émet la même remarque (Eusèbe, *H. e.* VII, 25, 11. « Pas plus » — que dans l'évangile et « l'épître catholique » — « dans la deuxième et la troisième épîtres attribuées à Jean, bien qu'elles soient courtes, Jean n'est mis en tête nommément, mais « l'Ancien » (γ) est inscrit anonymement »). Eusèbe (*H. e.* III, 25, 3) place parmi les écrits « contestés, mais admis d'un grand nombre », les épîtres « dites deuxième et troisième de Jean, qu'elles soient de l'évangéliste ou bien d'un homonyme ». On avait donc émis, pour d'autres motifs, au sujet des petites épîtres, l'hypothèse que Denys d'Alexandrie avait suggérée pour l'Apocalypse. Jérôme fait écho à Eusèbe et il attribue résolument les petites épîtres à Jean l'Ancien (*De vir. ill.* 9, 18). Bien qu'elle eût été répétée encore dans le décret dit de Gélase, l'attribution n'a pas fait fortune, même dans l'Eglise d'Occident. L'unique tort de celui qui a écrit les lettres de l'Ancien avait été de ne pas les faire assez longues ; elles n'eurent pas tout de suite la même diffusion que la première épître ; ce défaut de publicité, joint à leur peu d'importance, à leur caractère apparent de lettres privées, les aura plus ou moins compromises aux yeux de certaines gens. Mais il n'y avait pas lieu vraiment de leur tenir rigueur. La bibliothèque johannique est finalement restée tout entière dans le Nouveau Testament.

II. — *Le travail critique*

Tant s'en faut que la critique moderne ait fait une pleine lumière sur les problèmes que la tradition chrétienne avait réussi à étouffer pour de longs siècles. Les premiers doutes sur le quatrième évangile se produisent à la fin du XVIII^e^ siècle. Evanson (*The Dissonance of the four generally received evangelists,* 1792) fait composer ce livre au second siècle par un platonicien. Eckermann (*Theolog. Beitræge,* V, 1796) émet l'hypothèse de compléments surajoutés à l'œuvre de l'apôtre Jean ;

d'autres accentuent ces hypothèses ; Paulus (*Heidelb. Jahrb.* 1821) attribue l'évangile à un disciple de Jean. Les arguments contre l'authenticité apostolique sont méthodiquement développés par Bretschneider (*Probabilia de evangelii et epist. Joannis apostoli indole et origine*, 1820); devant le déluge des réfutations l'auteur se rétracte. Schleiermacher (*Reden über die Religion*[3], 1821 ; *Einleit in's N. T.* 1845) défend par des arguments philosophiques la cause de l'authenticité, qui paraît triompher pendant une vingtaine d'années : le christianisme serait inexplicable par l'idée du Christ synoptique, et l'idée johannique aurait été introuvable par la réflexion ; les deux images de Jésus sont vraies chacune à sa manière, comme les deux portraits de Socrate qu'ont tracés Xénophon et Platon. — Rien ne paraît maintenant plus fragile que ces postulats philosophiques et cette comparaison. La question n'est pas de savoir si la naissance du christianisme est explicable par telle ou telle idée, mais si et dans quelle mesure les évangiles sont des témoignages authentiques et historiques touchant la vie et l'enseignement de Jésus. Et nos évangiles ne contiennent pas seulement deux images ou deux aspects du Christ, ils trahissent une rapide évolution de la légende évangélique et de la christologie.

Strauss (*Leben Jesu*, 1835) attaquait directement l'historicité des évangiles plutôt que leur authenticité ; il nia cependant l'authenticité de Jean, où il voyait une composition purement mythique, pleine de contradictions et d'invraisemblances, qui ne pouvait avoir été écrite par un contemporain ni surtout par un disciple intime de Jésus. Plus tard (*Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*, 1864), il s'est rallié aux principales conclusions de Baur. Dans l'intervalle, Lützelberger (*Die kirchliche Tradition über den Ap. Joh. and seine Schriften in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen*, 1840) avait nié que l'apôtre Jean fût jamais venu en Asie mineure, et Bruno Bauer (*Kritik der evang. Geschichte des Johannes*, 1840 ; *Kritik der Evangelien*, 1850) avait soutenu que l'auteur du quatrième évangile, penseur de premier ordre, avait été aussi un poète d'imagination puissante, si toutefois il n'était un grand faussaire. Mais Baur avait besoin de l'apôtre Jean à Ephèse pour lui attribuer l'Apocalypse, et l'école de Tubingue prétendait reprendre d'ensemble

et à fond la question johannique : Schwegler (*Der Montanismus und die christliche Kirche des zw. Jahrh.* 1841 ; *Nachapost. Zeitalter*, 1846) essaie de prouver que l'évangile a paru, vers l'an 150, dans le même milieu et en vertu des mêmes tendances que le mouvement montaniste ; et pendant que Zeller (*Theolog. Jahrbb.* 1845, 1847, 1853) discute le témoignage traditionnel, Baur (*Theolog. Jahrbb.*, 1844 ; *Krit. Untersuchungen über die kanon. Evangelien*, 1847) formule son système. Le prologue de Jean contient le programme dogmatique du livre, la lutte du Logos divin qui se manifeste comme principe de lumière et de vie contre les ténèbres qui règnent dans le monde ; cette lutte se développe jusqu'à la catastrophe qui couronne et glorifie l'apparition terrestre du Logos ; ainsi le rôle divin du Christ acquiert une expression intelligible ; l'évangéliste adapte la matière synoptique à sa conception idéale, et il crée, au besoin, des personnages, par exemple Nicodème et Lazare ; il a écrit vers l'an 170, en Asie, ou plutôt encore à Alexandrie, et son œuvre a été bien accueillie des partis les plus opposés, parce qu'elle rencontrait, en les dominant, toutes les tendances, les questions et les disputes de l'époque, gnose, doctrine du Logos, montanisme, controverse pascale. — Le principal défaut de cette construction trop théorique est en ce que le quatrième évangile y apparaît comme une sorte de compromis entre la tradition chrétienne et le gnosticisme en son plein développement, alors que ce livre se place beaucoup plus naturellement au début de la gnose et marque une étape décisive dans l'évolution mystico-gnostique du christianisme lui-même.

Une polémique très active se produit entre l'école de Tubingue et les théologiens ou critiques de nuance différente. Bleek (*Beitræge zum Evangelienkritik*, 1846 ; *Einleitung in d. N. T.* 1862) défend l'authenticité de l'évangile par des arguments que font valoir encore les défenseurs de la tradition : la comparaison de Socrate selon Xénophon et selon Platon ; la distinction du fond et de la forme dans les discours du Christ ; le caractère vivant et circonstancié des récits ; la valeur historique du témoignage d'Irénée, etc., etc. — Cette démonstration corrigeait utilement sur certains points, notamment sur la date de l'évangile, les exagérations systématiques de Baur, mais elle

méconnaissait le véritable caractère du livre et l'état réel de la tradition avant Irénée. — De Wette (*Einleitung in die kan. Bücher des N. T.*, dernières éditions) et Reuss (*Geschichte der heil. Schriften des N. T.*, 1853) combattent le système de Baur tout en professant des doutes sur l'authenticité de l'évangile, tandis que d'autres en très grand nombre (Hase, Luthardt, Ebrard, Meyer, etc.) suivaient les traces de Bleek. Mais les tubingiens ne se tenaient pas pour battus, et les nouveaux représentants de l'école, abandonnant sur plusieurs points les positions de Baur, s'attachaient à déterminer plus exactement le caractère du quatrième évangile, son rapport avec les premiers, et les influences qui ont contribué à la transformation de la tradition évangélique primitive. Hilgenfeld (*Das Evangelium und die Briefe Johannis*, 1849; *Die Evangelien nach ihrer Entstehung und geschicht. Bedeutung*, 1854 ; *Das Urchristenthum*, 1855 ; *Der Passahstreit der alt. Kirche*, 1860, etc.), au lieu de placer l'évangile après la gnose, l'explique par la gnose, le met en rapport avec les idées de Valentin, et le fait composer en Asie par un chrétien éclairé, d'origine païenne, vers l'an 130. Volckmar (*Religion Jesu*, 1857 ; *Ursprung unserer Evangelien*, 1866) admet également l'influence de la gnose, mais il fait écrire l'évangile en réaction contre le judéochristianisme, vers l'an 155. Scholten (*Het Evangelie naar Johannes*, 1864 ; *De Apostel Johannes in Klein-Azië*, 1871) place la composition vers l'an 150, et, faisant revivre la thèse de Lützelberger, conteste que l'apôtre Jean soit jamais venu à Ephèse. Keim (*Geschichte Jesu von Nazara* [1], 1867) défend la même opinion, écrit son histoire de Jésus d'après les synoptiques, soutient que le quatrième évangile a été conçu pour faire valoir l'idée exprimée dans le prologue et figurer la gloire du Verbe incarné, en utilisant les synoptiques et une autre tradition, le livre ayant été écrit sous Trajan, vers 100-115 (plus tard, *Gesch. J. v. N.* III[3], 1875. Keim abaisse la date jusqu'à l'an 130). D'autres critiques (Schenkel, Hœnig, Hausrath, Mangold, Wittichen, Immer) entrent dans cette voie. Depuis 1869 jusqu'à sa mort, en 1910, H. J. Holzmann (*Zeitschrift f. viss. Theologie*, 1869, 1871, 1875, 1877, 1886 ; *Die Gnosis u. der Joh. Evangelium*, 1877 ; *Einleitung in das N. T.*, 1885, [2]1886, [3]1892 ; *Hand-Commentar zum N. T.*

IV, 1890, ²1893, ³1908 ; *Neutest. Theologie*, 1897), avec beaucoup de sens critique et d'érudition, a soutenu des opinions analogues à celles de Keim ; le quatrième évangile est une composition idéale, faite avec des matériaux synoptiques, vers l'an 100, et qui a été généralement acceptée dans l'Eglise vers l'an 150.

Entre les tenants et les adversaires de l'authenticité johannique venaient les défenseurs d'hypothèses variées où l'on tâchait de garder à l'apôtre une part plus ou moins considérable dans la composition ou l'origine de l'évangile. Weisse (*Evangel. Geschichte*, 1838 ; *Die Evangelienfrage*, 1856) estimait que les discours de Jean-Baptiste et ceux du Christ, aussi le prologue, étaient de l'apôtre, mais qu'un disciple, après la mort de celui-ci, et en utilisant ses souvenirs, aurait complété l'ouvrage par des récits moins autorisés que les discours et moins sûrs que ceux des synoptiques (hypothèse renouvelée par Freytag, *Die heil. Schriften des N. T.*, 1861 ; *Symphonie der Evangelien*, 1863). Selon Schweizer (*Das Ev. Joh. nach seinem innern Werth und seiner Bedeutung für das Leben Jesu*, 1841), le chapitre XXI et les récits du ministère galiléen auraient été ajoutés après coup (abandonnée depuis par son auteur, l'hypothèse a été reprise par Krüger-Velthusen, *Leben Jesu*, 1872). Tobler (*Die Evangelienfrage*, 1858 ; *Zeitschrift für wiss. Theologie*, 1860) supposait un écrit araméen de Jean, traduit et amplifié par Apollos, puis publié, avec de nouveaux développements, par un autre éditeur. H. Ewald (*Jahrbücher der bibl. Wissenschaft*, III, V, VIII, X, XII ; *Johannische Schriften*, 1861), tout en se portant défenseur de l'authenticité et de l'historicité, ne laisse pas d'attribuer la rédaction aux amis de l'apôtre, les vingts premiers chapitres ayant été écrits vers l'an 80, et le chapitre XXI dix ans plus tard, toujours avant la mort de Jean ; l'ouvrage n'aurait paru qu'avec cet appendice et n'aurait été destiné d'abord qu'à un petit nombre de lecteurs. Weizsæcker (*Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1857, 1859, 1862 ; *Untersuchungen über die evang. Geschichte*, 1864 ; dans son *Apostol. Zeitalter*, cet auteur ne reconnaît plus guère qu'une influence de l'esprit johannique sur l'évangile) a commencé par soutenir que l'évangile avait été écrit par un disciple de l'apôtre, le fond des récits et discours étant historique, mais la façon de les présenter ayant

quelque chose d'idéal. En France, Michel Nicolas (*Etudes critiques sur la Bible*, 1864) a voulu attribuer l'évangile à Jean l'Ancien.

La position prise par Renan a ce caractère mitoyen, sauf qu'il abandonne à peu près l'historicité des discours (cf. *Vie de Jésus* [14], introd. XXIX-XXX) ; mais il retient pour les faits une tradition johannique (*op. cit.* introd. LXX-LXXVII), et il défend le séjour de Jean à Ephèse (*L'Antéchrist*, 557-569). Dans la *Vie de Jésus* (1863), il admettait que l'évangile avait pu être écrit du vivant de Jean par un de ses disciples, et il estimait alors que l'existence d'un Jean l'Ancien, distinct de l'apôtre, avait été « imaginée pour la commodité de ceux qui par des scrupules d'orthodoxie ne voulaient pas attribuer l'Apocalypse à l'apôtre » (*op. cit.* introd. LXXIII). Plus tard (*L'Eglise chrétienne*, 46-52) il soutint que l'apôtre était mort assez longtemps avant l'apparition de l'évangile, l'auteur ayant seulement exploité sa mémoire et tiré parti de son enseignement ; cet auteur, qui a écrit vers l'an 125, pourrait être Jean l'Ancien, désormais personnage distinct de l'apôtre. Renan continuait cependant à maintenir la venue de l'apôtre à Ephèse, en lui attribuant la composition de l'Apocalypse. Les raisons qu'il oppose à Keim sont prises des premiers chapitres de ce livre, d'où il résulte que l'auteur a vécu en Asie, de la lettre d'Irénée à Florinus et de celle de Polycrate au pape Victor. — Mais la question est de savoir si l'Apocalypse date de l'an 68, comme le voudrait Renan, et si le Jean qui l'a écrite est Jean l'apôtre ; si Irénée n'a pas confondu l'apôtre Jean avec Jean l'Ancien, et tous les deux avec le Jean de l'Apocalypse, qui pourrait bien n'être ni l'un ni l'autre ; si Polycrate n'a pas fait de même en identifiant le Jean d'Ephèse avec l'Ancien et l'auteur de l'évangile. Bien fragile est la critique qui conteste toute base traditionnelle aux discours de l'évangile et qui en reconnaît une au cadre historique et aux récits. Faits et discours se tiennent dans l'évangile johannique, la doctrine pénétrant les récits, et les récits servant d'illustration à la doctrine. On ne saurait lire aujourd'hui sans étonnement le plaidoyer que Renan, dans l'appendice à la *Vie de Jésus*, développe en faveur de la prétendue tradition johannique : le caractère symbolique des récits y est méconnu avec persévérance, et

l'on y peut lire que la résurrection de Lazare est un faux bruit ou une fraude imputable à la famille de Béthanie, si ce n'est à Jésus lui-même.

Depuis lors les opinions les plus diverses ont continué d'être soutenues, et, à ne considérer que cette confusion des hypothèses, on pourrait croire qu'il ne s'est pas fait beaucoup de lumière sur la question des écrits johanniques. Si l'on en croit Thoma (*Die Genesis des Johannes. Evangelium*, 1882), un chrétien d'origine judéo-alexandrine, vers l'an 134, aurait composé l'évangile en tirant des synoptiques, de l'Ancien Testament, des écrits philoniens, de l'histoire apostolique, des épîtres de Paul, voire des tableaux de l'Apocalypse, une grande allégorie doctrinale qui se poursuivrait jusque dans les moindre détails de géographie, et dont la clef serait donnée par Philon. — Thèse trop étroite dans son exagération ; une influence directe de Philon sur le quatrième évangile n'est même pas vérifiable, et quelle qu'ait été l'influence incontestable du mysticisme hellénistique sur l'évangile dit de Jean, ce livre n'en est pas moins un document chrétien, dont le symbolisme n'a pas pour objet une doctrine philosophique, mais le fait chrétien en lui-même, la mission du Logos-Christ et sa vie dans l'Eglise. — Selon Jacobsen (*Untersuchungen über das Johannes. Evangelium*, 1884), l'auteur de l'évangile aurait exploité les synoptiques, principalement Luc, au profit de la théorie du Logos, combinée avec les idées de Paul sur la prédestination et la mort expiatrice du Christ. D'après Pfleiderer (*Das Urchristentum*, 1887), l'évangile serait un produit de l'hellénisme chrétien, sans lien avec l'histoire réelle de Jésus ; l'auteur, qui écrivait vers l'an 140, aurait identifié le rédacteur de l'Apocalypse avec l'apôtre Jean, et, par le rapport où il se mettait avec le premier, il aurait occasionné sa propre identification avec le second ; ainsi serait née la tradition éphésienne. Brandt (*Die evang. Geschichte und der Ursprung der Christentums*, 1893) voit dans l'évangéliste un grand poète qui, n'ayant d'autres sources que les synoptiques, n'a pas mis de différence entre ses propres visions et la vérité de l'histoire ; c'est en tenant compte de cette mentalité qu'on a peut-être lieu de ne pas l'inculper de fraude quand il se représente lui-même dans le personnage du disciple bien aimé et se donne pour

témoin oculaire des faits évangéliques ; il voulait substituer un christianisme plus spirituel au régime ecclésiastique qui était en train de se fonder sur la tradition de Pierre ; le dernier chapitre, où l'on rend hommage au prince des apôtres, empêcha de remarquer cette tendance, et la déification du Christ agréait à tous. Conception analogue dans Jülicher (*Einleitung in das N. T.*, 1894) : un croyant de la troisième génération, le plus grand penseur chrétien de son temps, littérairement dépendant des synoptiques mais arrivé à une plus haute idée du Christ, voulut écrire un évangile idéal, imaginant un disciple idéal aussi, qui aurait compris, au moins après la mort de Jésus, le sens profond qui se cachait en chacune de ses paroles ; l'origine apostolique a été déduite du dernier chapitre, mais il n'est pas autrement sûr que l'auteur ait vécu en Asie. Plus récemment (dans les éditions subséquentes de son *Einleitung*, depuis 1901) Jülicher a admis que l'évangéliste était disciple et admirateur de Jean d'Ephèse, qu'il identifiait avec son disciple idéal, et que Jean d'Ephèse pourrait être l'apôtre ; les trois épîtres seraient du même auteur que l'évangile ; l'Apocalypse serait d'un prophète chrétien nommé Jean, qui, sans être un simple compilateur, s'est approprié des morceaux apocalyptiques plus anciens dont on ne saurait déterminer exactement le nombre ni la teneur. — Il est a noter que Brandt et Julicher n'en sont plus à discuter, comme leurs devanciers, si l'évangile est dominé par l'influence de Philon ou par celle de la gnose, ils y voient d'abord un livre chrétien, et leurs hypothèses sont fondées sur le caractère même de l'œuvre dont ils essaient d'expliquer l'énigme. — J. Réville (*Le quatrième Evangile*, 1901), comme les précédents, estime que le disciple bien aimé est un disciple idéal ; mais ce disciple ne devrait être identifié avec personne ; l'auteur, un chrétien d'origine judéo-alexandrine, a voulu rester inconnu ; son livre, écrit vers 100-125, est sans aucune valeur pour l'histoire de Jésus ; c'est une œuvre de l'Esprit, comme l'Apocalypse, mais d'un autre caractère. L'hypothèse de Kreyenbühl (*Das Evangelium der Wahrheit*, I, 1900 ; II, 1905), qui attribue la composition du quatrième évangile à Ménandre d'Antioche n'a pas trouvé faveur auprès des critiques.

On a pu lire dans notre commentaire de Jean (*Le quatrième*

Evangile, 1903) que l'évangile, sans l'addition du chapitre XXI, a dû être écrit vers 100-125, et importé en Asie, à Ephèse, si toutefois il n'y avait été composé ; l'auteur était un converti du judaïsme helléniste, qui avait connu, probablement avant de se faire chrétien, les idées de Philon ; c'était un profond mystique qui avait voulu garder l'anonymat en se dérobant sous la fiction, pour nous équivoque, du disciple bien aimé, et dont le témoignage de vérité transcendante affectait la forme d'un témoignage commun touchant l'histoire évangélique ; sans être allégorie pure, le livre était tout entier symbolique, développant à travers les récits et les discours la manifestation du Logos lumière et vie ; quand les dépositaires de cette gnose voulurent faire accepter le livre aux communautés, ils y ajoutèrent le chapitre XXI, afin de rejoindre ainsi la tradition synoptique et de ménager à l'œuvre entière un accueil favorable, surtout auprès de l'Eglise romaine ; en indiquant comme auteur le vieux disciple éphésien dont on avait cru qu'il ne mourrait pas avant la parousie, ils procuraient discrètement au nouvel évangile le bénéfice d'une origine apostolique, car ils suggéraient, par l'identification de Jean l'Ancien au disciple bien aimé, l'identification de l'un et de l'autre à l'apôtre Jean ; l'Apocalypse pourrait être de Jean l'Ancien ; quant aux épîtres, on les aura écrites, pour compléter l'enseignement de l'évangile et en les mettant sous le même patronage, dans le temps où l'on publia l'évangile même, augmenté du chapitre XXI.

L'authenticité johannique a continué d'être défendue par un assez grand nombre d'exégètes, mais souvent avec des atténuations significatives. Beyschlag (*Zur johannische Frage*, 1875 ; *Leben Jesu*, 1885 ; *Neutestam. Theologie*, 1891, 1896) admet que l'évangile a été écrit d'un point de vue idéal, mais il soutient que, ce point de vue répondant à l'essence même de l'Evangile annoncé par le Christ, l'auteur peut avoir été un compagnon de Jésus. B. Weiss (rééditions du commentaire de Meyer depuis 1880 ; *Leben Jesu*, 1882, [4]1902 ; *Einleitung in das N. T.*, 1886, [3]1897 ; *Biblische Theologie des N. T.*, 1868, [2]1903) s'est efforcé de mesurer la part d'idéalisme et la part d'historicité dans les récits, de reconnaître dans les discours un courant d'idées qui serait de Jésus, et un autre qui serait de Jean. Selon Resch

(*Ausserkanon. Paralleltexte zu den Evangelien.* IV, *Paralleltexte zu Johannes*, 1896), l'évangile, recueil de fragments destinés à compléter les synoptiques, aurait été écrit, vers l'an 70, dans une sorte d'extase qui ne permettait pas à l'apôtre de distinguer ses souvenirs de ses visions. P. Ewald (*Das Hauptproblem der Evangelien frage*, 1890), H. Köhler (*Von der Welt zum Himmelreich*, 1892), Wuttig (*Das johanneische Evangelium und seine Abfassungszeit*, 1897) ne font pas tant de concessions : le premier veut démontrer que la tradition johannique est à la base du Nouveau Testament tout entier ; le second, que Jean représente la plénitude de la tradition évangélique, où il puise librement ; le troisième que le quatrième évangile est antérieur à l'an 64 et aux synoptiques, comme l'atteste le Canon de Maratori, ce qui expliquerait le silence des premiers évangiles sur le miracle de Cana et le ministère du Christ en Judée. Loofs (*Die Auferstehungsberichte und ihr Wert*, 1898) accorde que Jésus n'a pas parlé comme le fait parler Jean, et que les miracles ont été amplifiés : c'est que le vieil apôtre, soixante ans après la passion, n'était plus maître de ses souvenirs, T. Zahn (*Einleitung in das N. T.* II, 1899, [3]1907 ; *Das Evang. des Johannes*, 1908) est plus traditionnel : l'auteur de tous les écrits dits johanniques est l'apôtre Jean, et il n'y a pas eu d'autre Jean à Ephèse ; le nom du Logos n'a aucune portée mystique ; aucun évangile plus que le quatrième n'a mis en relief la physionomie humaine du Christ ; Jean s'accorde parfaitement avec les synoptiques, même pour le jour de la dernière cène et celui de la passion ; le chapitre XXI n'est pas de l'apôtre, mais il a été écrit de son vivant, pour attester que Jean était l'auteur du livre. Cette dernière opinion mise à part, la position de Zahn est à peu près celle qu'ont gardée jusqu'à nos jours les exégètes catholiques (Schanz, *Evangelium des h. Johannes*, 1885 ; Knabenbauer, *Comm. in ev. Johannis*, 1898 ; Calmes, *L'Evangile selon s. Jean*, 1904 ; Lepin, *L'origine du quatrième Evangile*, 1907 ; *La valeur historique du quatrième évangile*, 1910 ; Jacquier, *Histoire des livres du N. T.*, IV, 1908), et même, jusqu'aux premières années de ce siècle, la plupart des savants de langue anglaise. L'auteur de *Supernatural Religion* (anonyme, 1874), qui a vivement combattu l'authenticité johannique, n'a guère trouvé dans son pays

que de l'opposition (cf. Sanday, *The Gospels in the second Century*, 1876 ; du même. *Authorship and hist. character of the fourth Gospel*, 1872 ; *The Criticism of the fourth Gospel*, 1905. L'intransigeance de l'honnête Sanday s'est grandement atténuée avec le temps ; dans ses dernières années, il avait renoncé à défendre l'authenticité apostolique du quatrième évangile et les miracles, y compris la conception virginale et la résurrection corporelle du Christ). Dans le savant dictionnaire qui a été publié en 1898-1904 sous la direction de Hastings, l'authenticité apostolique et l'historicité du quatrième évangile sont défendues avec une riqueur qui dépasse même sur certains points celle de Zahn et des commentateurs catholiques (*Dictionary of the Bible*, II, a. *Gospel of John*, Reynolds, a. *Jesus-Christ*, Sanday).

Des hypothèses mitoyennes ont encore été proposées, dont quelques-unes eurent un certain retentissement. Wendt (*Die Lehre Jesu*, 1886, ²1901 ; *Das Johannes evangelium*, 1900 : *Die Schichten im vierten Evangelium* 1910-1912) revient au système de Weisse : des recueils johanniques de sentences auraient existé, se rapportant aux derniers temps de la prédication du Christ, pourvus de courtes introductions historiques et ayant comme préface générale le prologue sur le Logos incarné ; le rédacteur de l'évangile les aurait retouchés et complétés au moyen de récits qui sont en rapport avec les idées de son milieu et de son temps, mais dont la valeur historique est à peu près nulle. Briggs (*Introduction to the study of holy Scripture*, 1899) et sous une forme plus compliquée, Soltau (*Unsere Evangelien, ihre Quellen und ihr Quellenwert*, dans *Zeitschrift f. d. neut. Wissenschaft*, 1901 ; article du même, dans *Theol. Studien und Kritiken*, 1908, p. 177-202) ont développé des conclusions analogues. Delff (*Die Geschichte des Rabbi Jesu von Nazareth*, 1889 ; *Das vierte Evangelium*, 1890) écarte la majeure partie du prologue, un certain nombre de récits, quelques morceaux des discours, comme empruntés à un évangile apocryphe par un rédacteur qui voulait concilier le document johannique avec la tradition galiléenne, le millénarisme et la philosophie alexandrine ; Jésus aurait enseigné à la façon des rabbins ; le premier auteur de l'évangile était lui-même initié à la science rabbinique, habitant de Jérusalem et parent du grand-prêtre ; il s'appelait

Jean, et c'est lui que Papias appelle Jean l'Ancien ; il avait écrit, avant l'an 70, pour persuader aux membres du haut sacerdoce que Jésus était le Christ. L'hypothèse a trouvé crédit à Java, près de Bolland (*Het Johannes evangelie in zijnen oorsprong onderzocht*, 1891), qui prête à Jean l'Ancien un enseignement oral, et en Suède, près de Fries (*Det fjärde Evangelict och Hebreerevangelict*, 1898), qui attribue la rédaction première de l'évangile, en araméen, à Jean l'Ancien, lequel serait le grand-prêtre mentionné dans les Actes (IV, 6), et le même que Jean Marc, le compagnon de Paul et de Barnabé ; l'édition grecque, c'est-à-dire notre évangile canonique, viendrait de Cérinthe ; Jean l'Ancien avait écrit son évangile araméen à Patmos, et aussi l'Apocalypse, en mauvais grec : venu à Ephèse, il y aurait écrit les trois épîtres, dont la première nous serait parvenue sous un développement homilétique. Selon Bousset (*Offenbarung Johannis*, [1]1896), il n'y eut en Asie d'autre Jean que l'Ancien dont parle Papias ; ce Jean était probablement de famille sacerdotale, originaire de Jérusalem et parent du grand-prêtre ; il aurait écrit l'évangile, et c'est de lui que voudrait se recommander l'Apocalypse. Depuis, Bousset s'est arrêté à des hypothèses moins simples (voir surtout : *Ist das vierte Evangelium eine literarische Einheit*. dans *Theologische Rundschau*, 1909, pp. 1-12, 39-64 ; et a. *Johannes evangelium*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, III, 1912, p. 608-635) : un rapport de Jean l'Ancien avec l'Apocalypse demeure possible ; quant à l'évangile, il semblerait plutôt que toute une école y ait mis la main et que peut-être l'auteur de la première épître ait une part personnelle dans ce travail ; mais on doit traiter comme fantaisie pure la prétention de retrouver au fond du livre une source judéochrétienne qui l'emporterait en valeur sur les synoptiques ; le quatrième évangile n'a aucune valeur historique, et toute son importance, d'ailleurs unique, est dans l'idée qu'il développe, l'idée du Logos incarné, lumière et vie, qui est venu sauver les enfants de Dieu. Cette idée fait, au point de vue de l'histoire (*religiongeschichtlich*), l'unité de l'évangile et des trois épîtres.

Harnack (*Chronologie, supr. cit.*) a embrassé plus vivement que personne la cause de Jean l'Ancien, tout en sachant ignorer

beaucoup sur la carrière de ce personnage: toute la bibliothèque johannique est de lui ; l'évangile n'a pas été écrit avant l'an 80 ni après l'an 110 ; mais l'apôtre Jean n'est point étranger à l'évangile, car il est le disciple bien-aimé dont le témoignage garantit la vérité du livre ; ce n'est pas lui qui l'a écrit, vu que sa mort est supposée dans le chapitre XXI, écrit par l'auteur même du livre ; les presbytres d'Ephèse ont ajouté le verset 24, qui attribue la rédaction au disciple bien-aimé, et peut-être ont-ils sciemment substitué ainsi l'apôtre au disciple ; en tout cas, le quatrième évangile pourrait s'intituler « évangile de Jean le Presbytre, d'après Jean l'Apôtre » ; si celui-ci n'est pas nommé, c'est que le disciple se serait fait scrupule (!?) de mettre dans ses récits un nom qui était aussi le sien ; ce Jean était un Juif de Palestine, considéré, à raison de cette origine, comme disciple de Jésus, bien que probablement il ne l'eût pas connu ; il était imbu de culture hellénique ; mais son prologue est comme juxtaposé à l'évangile et sans rapport avec la doctrine intime de celui-ci (*Ueber das Verhältnis des Prologs des vierten Evangeliums zum ganzen Werk*, dans *Zeitschrift für Theol. u. Kirche*, 1892, II, III, 189-231 ; *Dogmengeschichte*[3] 1894, I, 93, 109) ; disciple de l'apôtre son homonyme, il consigna la tradition de celui-ci dans la relation évangélique ; du reste, il connaissait Marc et Matthieu, peut-être aussi Luc ; son livre ne fut publié qu'après sa mort, par les soins des presbytres d'Ephèse, et bientôt, grâce principalement à Irénée, qui, tout jeune encore lorsqu'il entendit Polycarpe, n'avait pas bien compris ce que celui-ci racontait de Jean l'Ancien, le disciple fut confondu avec l'apôtre. — Apologie fort habile, comme celle que le même auteur a depuis écrite en faveur du troisième évangile et des Actes, mais à peu près dépourvue de fondement réel.

Dans les dernières années, c'est plutôt la question de sources et de composition qui a été agitée, tant pour l'évangile que pour l'Apocalypse. Wellhausen (*Das Evangelium Johannis*, 1908) a voulu montrer que l'évangile était le produit d'un travail de rédaction assez complexe, et il relève les doublets, surcharges, incohérences et contradictions qui se remarquent un peu partout, et déjà dans le prologue : un récit primitif aurait existé, dont l'ordonnance générale aurait été à peu près la même que celle

de Marc, ministère galiléen non interrompu, suivi d'un seul séjour à Jérusalem, plus long que dans les relations synoptiques (la Samaritaine, le miracle de Bethzatha s'y rattacheraient originairement, et la résurrection de Lazare) ; à la rédaction secondaire, due à plusieurs mains, appartiendraient le cadre chronologique de trois ou quatre années pour le ministère du Christ, la multiplication des voyages à Jérusalem, l'effacement du ministère galiléen derrière le ministère judéen, les morceaux de raccord avec les synoptiques, notamment ce qui concerne Judas et le reniement de Pierre, le jugement par le grand prêtre, l'épisode de Barabbas, la sépulture par Joseph d'Arimathie, les apparitions aux disciples ; la source n'était en rapport direct qu'avec Marc, mais la rédaction s'apparente aussi à Matthieu et à Luc ; à cette rédaction revient la majeure partie des discours et des dialogues ; la source niait la parousie ; par ailleurs, le livre est un « historiquement » par son idée du Christ et sa position à l'égard du judaïsme, par son esprit tout biblique, sans aucune influence hellénique (?), sans soupçon d'allégorie (?). D'après le même critique (*Analyse der Offenbarung Johannis*, 1907), l'auteur de l'Apocalypse, un prophète chrétien nommé Jean, au temps de Domitien, aurait utilisé plusieurs documents d'origine juive ou chrétienne, en les glosant et les retouchant plus ou moins profondément ; il se serait aussi approprié, en les glosant, les sept lettres qui se lisent au commencement ; l'éditeur du livre aurait voulu (dans Ap. 1, 3) identifier à l'auteur de l'évangile celui de l'Apocalypse, qui a « rendu témoignage *à la parole* de Dieu et à Jésus-Christ ».

Les conclusions de Schwartz touchant l'évangile (*Aporien im vierten Evangelium*, dans *Nachrichten von der kön. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Phil. hist. Klasse*, I, 1907, 3, pp. 342-372 ; II, 1908, 1, pp. 115-148 ; III, 1908, 2, pp. 148-188 ; IV, 1908, 5, pp. 497-560) sont analogues à celles de Wellhausen, mais Schwartz marque trois étapes dans la formation du livre : le document fondamental était une sorte de poème dramatique d'une grande originalité, où la résurrection de Lazare provoquait les poursuites de Pilate contre Jésus ; deux rédacteurs ont ensuite remanié cette œuvre pour l'adapter aux besoins de l'Eglise en leur temps ; le premier de ces rédacteurs serait l'au-

teur de la grande épître et peut-être aussi des deux petites ; c'est lui qui a rendu un rôle aux Juifs dans le récit de la passion ; le dernier rédacteur est celui qui a le plus fait pour mettre l'évangile en harmonie avec les Synoptiques ; on lui doit tous les passages relatifs au disciple bien-aimé, les voyages répétés à Jérusalem, les cinquante ans de Jésus ; il a écrit aussi le chapitre XXI pour faire attribuer l'évangile à l'apôtre Jean ; c'est encore lui qui a retouché la grande épître et supprimé dans les trois lettres le nom de leur auteur. Goguel (*Les sources du récit johannique de la Passion*, 1910 ; *Les sources des récits du quatrième évangile sur Jean-Baptiste*, dans *Revue de théologie et des questions religieuses*, XX, 1911, pp. 12-44) distingue, dans le récit de la passion, trois éléments : une tradition, indépendante des synoptiques mais qui pourrait être en rapport avec la source de Marc, où Jésus, arrêté par les soldats romains, était conduit chez le grand-prêtre et jugé par lui ; de nombreux morceaux librement empruntés aux synoptiques (XI, 47-53 ; XII, 1-10, 27-31 ; XIII, 1-17, 21-30, 36-38 ; éléments dans la révision du discours des adieux, XIV, 3-5 ; XV-XVII ; XVIII, 1-11, 13-14, 19-24 ; XVIII, 28 ; XIX, 42) ; l'élaboration et les additions rédactionnelles ; il y aurait aussi trois sources à la base des récits concernant Jean-Baptiste, dont une plus ancienne et indépendante, et deux ne seraient que variantes du récit exploité par les synoptiques. Spitta (*Das Johannes-Evangelium als Quelle der Geschischte Jesu*, 1910) soumet l'évangile entier à un découpage continu : le point de départ du sectionnement est le chapitre XXI, où Spitta réussit à voir un récit du ministère galiléen, complémentaire du miracle de Cana et de la guérison du jeune homme qui était malade à Capharnaüm ; un sectionnement très minutieux (dans le détail duquel il paraît superflu d'entrer) permettrait de reconnaître un écrit primitif très ancien, antérieur peut-être à l'an 44, apostolique et johannique, en assez bonne correspondance avec nos trois premiers évangiles ; mais un théologien du second siècle, qui voulait faire valoir la doctrine du Logos, aurait retravaillé d'un bout à l'autre, par additions et transformations, cette source qu'on nous dit avoir été meilleure que les synoptiques. — Toutes les remarques de Spitta ne tombent pas à faux, mais on peut dire sans hésitation que son système général ne tient pas debout.

D'après Bacon (*The fourth Gospel in research und debate*, 1910), l'apôtre Jean serait mort à Jérusalem en même temps que Jacques frère du Seigneur; Jean l'Ancien serait une autorité palestinienne qui n'aurait rien de commun avec la littérature dite johannique. L'Apocalypse, rédigée en Asie au temps de Domitien, se réclamerait de l'apôtre Jean par une fiction littéraire : l'auteur, exploitant un écrit palestinien antérieur, aurait utilisé le nom de Jean, précisément parce que celui-ci était un des martyrs qui attendaient que leur sang fût vengé. L'évangile n'est pas une œuvre d'un seul jet. Le chapitre XXI nous éclaire sur le but de la dernière rédaction : ce morceau qui tend à concilier le livre avec la tradition de Marc, en rendant à Pierre la première place, que le disciple bien-aimé lui a dérobée dans le corps de l'ouvrage, appartient à la révision qui se fit, à Rome, probablement; pour rendre acceptable à l'Eglise romaine l'évangile éphésien, vers l'an 150. Des additions, des retouches, des coupures, des transpositions furent alors effectuées ; par la même occasion, le disciple bien-aimé fut identifié à l'auteur même de l'évangile, que l'on voulut aussi faire passer pour l'apôtre Jean. En réalité, le premier auteur était un ancien de l'Eglise d'Ephèse, dans le genre d'Apollos, et qui interprétait l'Evangile dans l'esprit de Paul, mais en englobant la carrière terrestre de Jésus dans son rôle salutaire et dans la manifestation de sa gloire, reprenant ainsi l'œuvre de Marc avec plus de profondeur mystique et plus de liberté à l'égard de la tradition évangélique. Il n'écrivait que pour les communautés de la région d'Ephèse, et il composa les épîtres après l'évangile, pour le recommander, sans prétendre aucunement à la qualité d'apôtre; son disciple bien-aimé était le type idéal du croyant, non un personnage réel. Même remanié et complété, avec prétention d'origine apostolique, l'évangile ne fut pas accepté sans difficulté ; sa cause se trouva, fort mal à propos, mêlée aux affaires du montanisme ; mais il arrivait à son heure, et il fut défendu par Irénée, l'homme de toutes les conciliations opportunes. Ses indications touchant le jour de la passion sont conformes à la vérité historique et à la tradition qui supporte l'évangile de Marc ; ce n'est point toutefois par souci d'exactitude que l'évangéliste a maintenu cette date, c'est parce qu'elle s'accor-

dait avec l'usage quartodéciman de la pâque, les communautés d'Asie, depuis le temps de Paul, ayant accoutumé de célébrer, le jour même où la Loi juive prescrivait l'immolation de l'agneau pascal, la fête de la rédemption opérée par la mort et la résurtion du Christ. L'usage romain avait détaché de très bonne heure la pâque chrétienne de la pâque juive, distingué la commémoration de la mort de celle de la résurrection, et rattaché invariablement celle-ci au dimanche qui suivait la pâque juive, fixant de même le souvenir de la passion au vendredi : c'est cet usage romain qui se reflète dans la rédaction canonique de Marc, et la précision avec laquelle l'évangéliste découpe la nuit du jeudi et la journée du vendredi, met la résurrection le dimanche avant le jour, doit être en correspondance avec le rituel de la commémoration.

Overbeck (*Johannesevangelium. Studien zur Kritik seiner Erforschung*, 1911) a discuté l'origine de l'évangile et de la légende johanniques : vers 100-110, un chrétien inconnu, qu'on peut supposer avoir été un Juif converti, versé dans les spéculations alexandrines, aurait écrit l'évangile pour défendre contre la gnose naissante sa foi au Christ Fils de Dieu ; pour les faits, il a beaucoup emprunté aux synoptiques ; tout ce qui ne vient pas d'eux est de son invention, ainsi que les discours placés dans la bouche du Christ ; tout ce qu'on a raconté du séjour de Jean à Ephèse, de sa longévité, des presbytres qui l'avaient connu, des disciples qu'il avait eus, n'est que fictions imaginées à l'appui de la fiction première, l'attribution de l'évangile à l'apôtre Jean. — Thèse trop absolue, car il faut bien que certaines circonstances aient secondé la fiction pour qu'elle ait pu réussir ; mais on doit avouer que beaucoup de gens ont mis toute leur bonne volonté à son service. — Clemen (*Die Entstehung des Johannes evangeliums*, 1912) a voulu démontrer, contre ceux qui ont essayé de disséquer l'évangile, l'unité de sa composition : les incohérences proviendraient de ce que l'auteur a utilisé plusieurs traditions qui étaient de valeur inégale ; par exemple, il a été bien informé pour la topographie et pour certains détails concernant les personnes, mais en sa façon de présenter la carrière du Christ, ses rapports avec le Baptiste, et pour la mise en scène de la passion, il a suivi des guides moins

sûrs ; la forme des discours est de l'évangéliste ; ce dernier était un converti au judaïsme, qui avait dû connaître l'apôtre Jean à Ephèse, où celui-ci aurait terminé ses jours, et qui en avait retenu quelques faits et paroles du Seigneur ; dépendant de Luc, il aurait écrit après 94 et avant 125. — Apologie très artificielle et dont on ne saisit pas bien l'avantage pour la cause qu'elle veut servir.

S'accordant avec Wellhausen et Schwartz pour distinguer dans l'évangile le document fondamental et la rédaction, Wendland (*Die urchristlichen Literaturformen,*[2] 1912) estime que le travail rédactionnel a été conduit avec plus de méthode et de réflexion que ces critiques ne le supposent. Une grande partie de la matière synoptique a été négligée, et, dans la rédaction, le plan synoptique a été changé, ce qui a été retenu de la tradition synoptique a été transformé ; cependant la dépendance à l'égard de cette tradition ne laisse pas d'être fort intime, et il arrive en maint endroit qu'elle est censée connue du lecteur ; du reste, l'auteur ne se proposait pas de fournir une relation complémentaire des évangiles antérieurs, il avait l'intention de les supplanter ; les miracles sont grossis et matérialisés pour devenir des actes parfaits de puissance divine, ils sont en même temps symboliques et révélateurs de cette même puissance dans l'œuvre du Christ ; l'auditoire est de convention, et c'est l'évangéliste qui, dans les personnages qu'il met en scène, parle à ses lecteurs. Le relief donné à la personne de Jésus et à ses miracles rapproche le Christ johannique de thaumaturges tels que Pythagore et Apollonius ; certaines conceptions et formules des discours rappellent de tout près celles de la mystique hellénique (Logos, lumière et vie, vérité ; cf. Jn. xvii, 4, et la prière à Isis : « Glorifie-moi comme j'ai glorifié le nom de ton fils Horus », citée Reitzenstein, *Hell. Mysterienreligionen* [1], 170). Il n'est pas sûr que le personnage du disciple bien-aimé appartienne à l'écrit fondamental, et l'auteur ne se donnait pas comme disciple de Jésus ; le rédacteur du chapitre xxi a identifié l'auteur du livre au disciple bien-aimé et à l'apôtre Jean ; la première épître est très vraisemblablement du rédacteur évangélique ; les deux petites épîtres seraient des billets authentiques d'un presbytre appartenant au même cercle que l'auteur même de l'évangile et

son rédacteur. L'auteur de l'Apocalypse, vers la fin du règne de Domitien, a utilisé dans son livre des matériaux antérieurs, juifs et chrétiens ; c'était un certain Jean, juif d'origine, qu'un éditeur a voulu identifier à l'auteur de l'évangile et à l'apôtre Jean. L'idée de Wendland, sur l'analogie qui se remarque entre le Christ johannique et les grands hommes de la mystique païenne, a été développée avec beaucoup de méthode et d'érudition par Wetter (*Der Sohn Gottes*, 1916).

Dans son commentaire de l'évangile (*Johannes*, *Handbuchzum N.-T.*, II, 2 ; 1912), W. Bauer ne s'arrête pas au problème des sources et de la composition : le livre est un quant à l'esprit (renvoi à Bousset, *supr. cit.*, p. 29) ; évangile dépendant des synoptiques, mais mystique et symbolique, en affinité avec la mystique du temps ; composé vers 100-125, peut-être à Ephèse et dans l'entourage de Jean l'Ancien ; il est à noter cependant que, d'après Ephrem (comm. du Diatessaron, Aucher-Mösinger, 285), Jean aurait écrit l'évangile à Antioche, et qu'on pourrait aussi bien penser à l'Egypte ; mais le chapitre xxi, surajouté, désigne comme auteur Jean d'Ephèse, à distinguer de l'apôtre Jean, martyrisé par les Juifs. Selon J. Weiss (*Literaturgeschichte des N.-T.*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, III, 1912, pp. 2199, 2201, 2214), l'évangile, dont l'auteur est inconnu, nous est parvenu dans la forme qu'y a donnée le rédacteur du chapitre xxi ; à ce rédacteur sont dues maintes additions dans les récits (i, 40-42 ; xiii, 23 ; xix, 26-27, 35 ; xx, 2-10, 24-29), et quantité de gloses et développements dans les discours, surtout dans les discours d'adieu ; il est même vraisemblable qu'on lui doit des récits entiers (noces de Cana, paralytique de Béthzatha, aveugle-né, Lazare, repas de l'onction) ; l'auteur n'était point un disciple de Jésus ; il dépend de Paul ; il remplace l'eschatologie par l'union mystique au Christ immortel, miracles et discours étant la révélation de ce mystère de salut ; il suppose aux mains de ses lecteurs les évangiles synoptiques et il écrit pour les compléter, mais en racontant les choses comme il les connaît. — Il serait plus juste de dire : comme il *les voit*, si l'on répugne à dire : comme il les imagine et invente. — Les trois épîtres seraient du même auteur que l'évangile, et cet auteur pourrait être Jean Marc (cette opinion de J. Weiss

est attestée par Knopf, l'éditeur de son dernier ouvrage, *Das Urchristentum*, 1913 et 1917, p. IV et p. 612). — Hypothèse singulièrement risquée. — L'éditeur de l'Apocalypse, sous Domitien, a réuni ensemble une révélation de Jean et une apocalypse juive de l'an 70. Heitmüller (dans *Die Schriften des N. T.* IV³, 1916) reconnaît sans difficulté que l'apôtre Jean, martyrisé en Palestine, n'est jamais venu en Asie, mais Jean l'Ancien, dont parle Papias, y est vraisemblablement venu; il pourrait être l'Ancien qui a écrit les épîtres, et le Jean qui parle dans l'Apocalypse, aussi le vieux disciple qui est visé dans le chapitre XXI de l'évangile; l'évangile est une œuvre didactique, non historique ; les récits même y sont une instruction ; les discours et dialogues ont été construits par l'évangéliste ; le tout est pour faire valoir la manifestation du Logos incarné en Jésus-Christ ; c'est aussi bien une apologie du christianisme contre les Juifs ; on y discerne l'influence du judaïsme helléniste, et, très vraisemblablement, du mysticisme gnostique ; le chapitre XXI est surajouté ; plus d'une main a probablement touché aux vingt premiers chapitres, mais l'ensemble ne manque pas d'unité ; il est vraisemblable que l'auteur de la première épître a eu part à la rédaction de l'évangile ; on peut croire également que l'évangile a circulé d'abord dans le groupe éphésien qui l'a publié ensuite; il est possible que l'auteur se soit déjà réclamé de Jean l'Ancien, qui serait le disciple bien-aimé ; peut-être le chapitre additionnel veut-il déjà identifier l'Ancien à l'apôtre Jean; l'évangile aurait ainsi vu le jour dans le premier tiers du second siècle ; il se rattacherait plus ou moins à la tradition de Jean l'Ancien, et l'auteur principal, qui a élaboré en évangile mystique cette tradition, visait à supplanter les synoptiques. En ce qui regarde l'Apocalypse, Heitmüller renvoie à J. Weiss : le Jean qui parle dans la source chrétienne n'est pas l'apôtre, mais ce pourrait être l'Ancien, et l'Ancien pourrait être Jean Marc.

Stanton, en son récent ouvrage (*The Gospels als historical documents*. III. *The fourth Gospel*, 1920), dont la tendance apologétique est très accentuée, admet en substance les idées de Harnack sur l'origine de l'évangile et sur le caractère du prologue. Il ne croit pas toutefois que Jean l'Ancien soit l'auteur de l'évangile ni même de l'Apocalypse. L'apôtre Jean serait venu à

Ephèse : le témoignage d'Irénée suffirait à le prouver. Ses visions auraient été incorporées dans l'Apocalypse, vers l'an 95, par un disciple qui y ajouta d'autres visions qui n'étaient pas de l'apôtre. Vers le même temps, un autre disciple de Jean, originaire aussi de Palestine, aurait de même consigné par écrit la tradition évangélique de l'apôtre, complétée par ses propres réflexions. Ce disciple avait écrit la première épître avant de rédiger l'évangile, dont le prologue marque un dernier développement de sa pensée ; mais la doctrine du Logos n'a exercé aucune influence sur le corps de l'évangile. — Stanton prouve sa thèse en interprétant le prologue dans un sens philonien, qui ne paraît pas être celui de l'auteur : le Logos du prologue, source de vie et lumière des hommes en sa manifestation terrestre, n'est pas autre que le Christ qui dans l'évangile se déclare lumière du monde et donneur de vie éternelle, et tant s'en faut que ce Christ soit celui de la tradition synoptique. — Pour le principal, la valeur historique de Jean serait égale à celle des synoptiques ; les déclarations de Jésus sur sa personne, son rapport avec Dieu, sa mission, s'y refléteraient mieux que dans les synoptiques ; il n'y aurait guère de symbolisme que dans l'explication des trois grands miracles (multiplication des pains, aveugle-né, Lazare) ; la façon mystique de concevoir le baptême et l'eucharistie n'est pas à expliquer par un emprunt, mais par une influence générale du milieu et du temps ; le chapitre XXI serait d'une autre main que le corps de l'évangile ; il désigne comme auteur du livre l'apôtre Jean, disciple bien aimé, mort depuis dix ou vingt ans au plus, qui en avait seulement fourni la substance. Jean l'Ancien serait l'auteur des deux petites épîtres.

Si les questions de critique étaient à trancher par le suffrage universel, l'origine des écrits johanniques serait à considérer comme un problème insoluble. Mais, à prendre les choses au point de vue du bon sens et sans parti pris, le travail de l'exégèse a donné certains résultats que l'on peut considérer comme certains :

Les écrits dits johanniques ont été divulgués en Asie par un groupe de croyants qui ont voulu les mettre sous le patronage de l'apôtre Jean.

Cet apôtre n'a été pour rien dans la composition de ces écrits.

Un prophète Jean, qui n'était pas l'apôtre de ce nom, a contribué pour une large part à l'Apocalypse.

Non seulement le chapitre XXI de l'évangile est une addition rédactionnelle, mais le corps même du livre n'est pas d'une seule main.

Les épîtres sont par leur origine en rapport direct avec l'élaboration du livre évangélique.

L'évangile est, pour le principal, comme une vision, mystique et symbolique, de la manifestation terrestre du Logos en Jésus-Christ pour le recrutement des enfants de Dieu.

Le mysticisme de l'évangile élargit et développe celui de Paul ; plus encore que le mysticisme de Paul, il est apparenté à la mystique et à la gnose païennes, tout en maintenant contre celles-ci le principe du monothéisme et le caractère unique, exclusif, de la révélation de Dieu en Jésus-Christ.

Ainsi apparaissent la signification et l'importance essentielles de cet évangile dans l'évolution du christianisme primitif en mystère de salut, abstraction faite de l'obscurité qui plane sur les circonstances où le livre a été composé et publié.

Cette obscurité provient en grande partie de ce que la tradition chrétienne a, plus ou moins volontairement, fermé les yeux sur les conditions équivoques dans lesquelles les écrits johanniques lui ont été d'abord présentés.

§ II. — Le quatrième évangile

L'on a cru pouvoir, en rééditant le présent travail sur l'évangile johannique, abréger certaines explications ou démonstrations, superflues maintenant ou moins opportunes, touchant le rapport de Jean avec les synoptiques, le caractère allégorique et fictif tant des récits que des discours johanniques, et faire une place à des remarques sur la composition du livre, composition moins homogène qu'on avait cru pouvoir le soutenir il y a dix-huit ans, aussi sur les affinités du mysticisme johannique avec les doctrines et les cultes mystiques du paganisme. Les publications érudites ne manquent pas sur le sujet; on ne se propose ici que de fixer en termes brefs et clairs l'état actuel des problèmes que

soulève un livre non moins singulier par sa doctrine que par sa forme, eu égard aux trois autres œuvres de même nom générique auxquelles il a été associé dans le recueil sacré de l'Eglise chrétienne. On se bornera donc en cette introduction à quelques brèves considérations sur le contenu, la composition, le caractère et l'origine de l'évangile johannique.

1. — *Le contenu de l'évangile*

Tel qu'il nous a été transmis par la tradition, l'évangile dit « selon Jean » n'accuse pas de division régulière d'après un plan conçu d'avance et méthodiquement rempli. Il est néanmoins possible d'y distinguer deux parties, dont la première (I-XII) a pour objet la manifestation du Christ, Logos incarné, devant le peuple juif en Galilée et en Judée, la seconde (XIII-XXI) le couronnement de cette manifestation par les discours après la cène, par la passion et la résurrection de Jésus. Quoique la passion soit un fait public, il est permis de dire que la seconde partie est la révélation directe et définitive du Christ aux siens, puisque les instructions de la cène s'adressent aux disciples seuls, que le récit de la passion est plutôt une interprétation théologique, pour l'usage des croyants, qu'une description historique du fait, et que le Christ ressuscité ne se montre qu'à ses fidèles. La préoccupation apologétique et polémique est plus sensible dans la première partie, où le Christ dispute avec ses ennemis pour les confondre ; la seconde partie, où Jésus instruit et console ses amis, est plus purement didactique.

Le prologue, façon de discours rythmé, expose d'abord, en forme de propositions générales et abstraites, le sujet du livre : manifestation du Verbe divin, lumière et vie, que les ténèbres n'ont pas comprise (I, 1-5). Les mêmes idées reviennent en forme concrète dans les versets suivants (I, 6-18), le parallèle du Christ et de Jean-Baptiste s'y interjetant, pour aboutir à la définition de l'incarnation et de ses conséquences. Cette seconde partie du prologue sert d'introduction historique, et elle appartient déjà en quelque sorte au récit, le témoignage de Jean, censé commencement du divin Evangile, étant mis en rapport

direct avec l'énoncé de l'incarnation (I, 14), et préoccupant l'évangéliste dès qu'il met en scène le Précurseur (I, 6-8, 19). La relation expresse du témoignage, en deux scènes (I, 19-28 ; 29-34), qui elles-mêmes se dédoublent (I, 19-23, 24-27, 29-31, 32-34), et l'accession des premiers disciples, en quatre petits tableaux (I, 35-39, 40-42, 43, 44-51), sont les préliminaires de la manifestation du Christ.

Cette manifestation se fait d'abord aux noces de Cana en Galilée (II, 1-12), dans un cercle familial ; mais, sous la simplicité des apparences, le miracle figure le rapport de l'Evangile avec la Loi, du christianisme avec le judaïsme ; par sa signification générale, il tient encore de l'introduction. Suivent les premières manifestations du Christ en Judée, par l'expulsion des vendeurs du temple (II, 13-15), l'instruction à Nicodème (III, 1-21), et un nouveau témoignage de Jean-Baptiste (III, 22-36). Instruction et témoignage sont des discours rythmés, comme le prologue, et leur préambule historique ne sert guère qu'à les fixer dans le cadre du livre ; l'artifice est sensible surtout dans le discours à Nicodème, sur la régénération par l'eau et l'Esprit. Puis Jésus se manifeste en Samarie, par les mots qu'il adresse à la femme samaritaine, et par la conversion des gens de Sychar (IV, 1-42) ; il se manifeste en Galilée par la guérison du fils de l'officier royal (IV, 43-54). La purification du temple marque le début de la révélation publique du Christ, pour accomplir une prophétie de Malachie, et pour signifier la résurrection future de Jésus, dans son immortalité et dans l'Eglise ; la leçon de la régénération par l'eau et l'Esprit se place convenablement, au point de vue johannique, comme première prédication de l'Evangile ; elle est complétée par le second témoignage de Jean-Baptiste et par les paroles de Jésus à la femme de Samarie. En cette première rencontre avec le monde, Jésus est censé avoir trouvé partout la foi ; mais il ne se fie pas à celle des Judéens, et il quitte leur pays quand les pharisiens jaloux sont instruits de son succès ; la foi des Samaritains figure la conversion ultérieure des Gentils, et il ne sera plus parlé d'eux dans la suite ; la la foi des Galiléens n'est pas plus solide que celle des Judéens, elle ne se fonde que sur des miracles, et l'exemple de l'officier royal signifie qu'il faut croire à la parole. Tout cela s'accorde

plus ou moins en idée, mais ne donne aucune impression de réalité historique bien comprise, ni même de fiction logiquement construite.

Ensuite l'opposition des ténèbres à la lumière se déclare, et la conclusion terrestre de la lutte, insinuée dès les premiers récits, à savoir la mort du Christ, est nettement annoncée : le judaïsme hiérosolymitain devient incrédule devant la guérison du paralytique, où est représentée la guérison spirituelle de l'humanité ; il ne supporte pas que Jésus se mette au-dessus de la Loi et qu'il semble se faire égal à Dieu (v, 1-18). Au miracle se rattachent deux discours juxtaposés : l'un sur l'action du Fils, qui est celle du Père, et l'exécution de sa volonté, afin de procurer aux croyants la vie éternelle (v, 29-30); l'autre sur le témoignage que le Père rend au Fils par les grandes œuvres qu'il lui fait produire et par les Ecritures (v, 31-47). Le judaïsme galiléen, après un élan d'enthousiasme tout humain, provoqué par le miracle de la multiplication des pains (vi, 1-15), que suit celui de Jésus marchant sur les eaux (vi, 16-21), se rebute en voyant que Jésus ne lui promet pas le triomphe terrestre, qu'attendait le messianisme juif, mais lui annonce dans le discours sur le pain de vie une religion mystique, une économie de salut fondée sur la foi, entretenue par la communion à sa chair et à son sang, (vi, 22-59) : Jésus ne retient auprès de lui que les Douze (vi, 60-71). La lutte, désormais ouverte, se déroule en Judée ; elle est décrite dans les incidents et les controverses qui se rattachent à la fête des tabernacles et à la fête de la dédicace : Jésus, qui s'est rendu en secret à la première de ces solennités (vii, 1-13), paraît inopinément pour se justifier encore d'avoir guéri le paralytique un jour de sabbat (vii, 14-29) ; aux tentatives que les Juifs multiplient vainement pour s'emparer de lui il répond qu'il ira bientôt à celui qui l'a envoyé, où les Juifs ne le pourront rejoindre (vii, 30-36) ; il annonce, sous le symbole de l'eau vive qui doit jaillir de lui, l'effusion ultérieure de l'Esprit sur les croyants (vii, 37-43) ; après que les membres du sanhédrin ont achevé de montrer leur impuissance en disputant entre eux à son sujet, il justifie encore le témoignage qu'il se rend à lui-même (viii, 12-20 ; vii, 53-viii, 11, la section de l'Adultère, est une interpolation tardive dans le texte de notre évangile) ; il défie encore les

Juifs de venir le rejoindre où il doit aller (VIII, 21-30); il leur reproche d'être enfants du diable et nom d'Abraham (VIII, 31-44); il se dérobe à la lapidation, après s'être déclaré plus ancien qu'Abraham (VIII, 45-59); il se démontre lumière du monde par la guérison de l'aveugle-né, miracle en face duquel ressort l'aveuglement spirituel des Juifs (IX); enfin il se proclame lui-même le bon et unique pasteur (X, 1-21). A la fête de la dédicace, le Christ, ayant défini à nouveau son rôle de salut à l'égard des prédestinés, se voit encore menacé de lapidation (X, 22-31) et il se soustrait à de nouvelles poursuites après avoir expliqué pourquoi il a le droit de se dire Fils de Dieu (X, 32-42). Enfin le plus grand des miracles, la résurrection de Lazare, suprême révélation du Christ-vie, rencontre le comble de l'incrédulité et prépare la catastrophe finale (XI, 1-44); prêtres et pharisiens, pour empêcher la conversion du peuple, se décident à faire mourir Jésus, qui se tient à l'écart en attendant la pâque (XI, 45-57); l'histoire de l'onction dans la maison de Béthanie prélude symboliquement à la mort du Christ (XII, 1-8); l'entrée triomphale à Jérusalem en figure l'issue glorieuse (VII, 9-19); les derniers discours en présagent les résultats, conversion des Gentils (XII, 20-36), réprobation des Juifs (XI, 37-50).

Tout ce développement du ministère de Jésus est artificiel dans sa mise en scène, tissé d'invraisemblances, surchargé de répétitions : on y veut montrer que les Juifs n'ont pas compris le mystère du salut apporté par le Christ, la spiritualité de l'Evangile ; ils ont tué un Messie trop grand pour eux, que la mort devait rendre à sa gloire éternelle et donner comme sauveur à l'univers.

Ce rôle salutaire du Christ, les conditions dans lesquelles Jésus doit l'exercer, celles que Jésus a données comme fondement à la société chrétienne, sont décrites dans la seconde partie de l'évangile. Les entretiens de la dernière cène révèlent aux disciples l'économie du salut et de la gloire à venir, aussi la loi d'amour qui ne cessera pas de les unir au Christ toujours vivant. Cette loi est comme illustrée d'abord dans le récit du lavement des pieds (XIII, 1-17) : elle est promulguée (XIII, 31-35) entre deux prédictions, celle qui annonce la trahison de Judas (XIII, 18-30), et celle qui annonce le reniement de Pierre (XIII,

36-38) ; le Christ ensuite encourage les siens, leur promettant une place dans la maison du Père, les assurant de son assistance, même de son immanence en eux avec le Père, leur souhaitant la paix (XIV, 1-14, 18-24, 27-31), entrecoupant le tout d'une double promesse relative à « l'autre défenseur », l'Esprit saint, que le Père doit leur envoyer en son nom (XIV, 15-17, 25-26). Premier discours, que double un autre, plus développé, sur les mêmes sujets : allégorie de la vigne, pour inviter les disciples à rester unis au Christ, de qui leur vient la vie éternelle, féconde en fruits de salut (XV, 1-10) ; répétition du commandement de l'amour (XV, 11-17) ; condamnation du monde pervers, qui haïra les disciples comme il a haï le Christ (XV, 18-25) ; nouvelle promesse concernant « le défenseur », « l'Esprit de la vérité », qui assistera les disciples dans les persécutions, condamnera le monde et instruira les croyants (XV, 26-XVI, 15) ; nouvelle annonce de persécutions, mais la douleur des persécutés se changera en joie parce que le Christ visitera les siens (XVI, 16-24) ; le moment est venu d'annoncer tout cela ouvertement : le Christ s'en va, que les siens, persécutés, aient la paix en lui (XVI, 25-33) ; et Jésus, pour la conservation des disciples, présents et à venir, en cette union mystique, adresse au Père une longue prière (XVII). La passion même de Jésus est une manifestation de sa gloire : le souverain pouvoir qu'il a sur sa destinée apparaît dans les circonstances de son arrestation (XVIII, 1-11) : dans sa comparution devant le grand-prêtre, — fâcheusement encadrée par le reniement de Pierre (XVIII, 15-18, 25-27), — il domine de très haut le pontife, qu'il renvoie, pour information, au peuple juif, témoin de son enseignement (XVIII, 12-14, 19-24) ; dans sa comparution devant Pilate, il domine pareillement le procurateur, qui, persuadé de son innocence voudrait le remettre en liberté, mais Pilate se voit contraint de céder à la haine des Juifs (XVIII, 28-XIX, 16) ; sur la croix il est qualifié par une inscription « roi des Juifs », et Pilate lui en maintient le titre (XIX, 17-23) ; comme il était écrit, ses vêtements sont partagés entre les exécuteurs, et sa tunique sans couture est attribuée par le sort pour n'être point divisée (XIX, 23-24) ; après avoir donné pour fils à sa mère le disciple qu'il aimait, et recommandé sa mère au disciple (XIX, 25-27), pour accomplir une

dernière Ecriture il demande à boire, on lui donne du vinaigre, et il meurt en disant: « C'est accompli » (XIX, 28-31). Afin que les corps ne restent pas exposés le jour du sabbat, les Juifs réclament qu'on brise les jambes de Jésus et de ses deux compagnons de supplice: on épargne ce traitement à Jésus mort, et une prophétie s'accomplit; une autre prophétie se réalise, et aussi un grand miracle, par le coup de lance qui fait jaillir de son côté du sang et de l'eau (XIX, 31-37). Joseph d'Arimathie, autorisé par Pilate, et Nicodème embaument hâtivement le corps de Jésus et ils le déposent dans un sépulcre neuf qui se trouvait là tout près, dans un jardin, sur le Golgotha (XIX, 38-42). Mais, dès avant l'aube du premier jour de la semaine, Marie de Magdala constate, à la pierre détournée, que Jésus a disparu; avertis par elle, Pierre et le disciple viennent au tombeau et n'y trouvent plus que les linges de l'ensevelissement; enfin le Christ se montre à Marie et lui annonce qu'il remonte près du Père (XX, 1-18). Le soir du même jour, il apparaît aux disciples réunis et souffle sur eux l'Esprit saint, avec le pouvoir de remettre les péchés (XX, 19-23); huit jours après, il se montre encore à eux pour convaincre Thomas, qui n'avait pas assisté à la première apparition, et l'apôtre, désormais bien croyant, le proclame « Seigneur et Dieu » (XX, 24-29). Le livre avait été conclu d'abord (XX, 30-31) sur cette apparition, mais un chapitre supplémentaire a été ajouté, où est décrite une apparition du Ressuscité à Pierre et à six autres disciples pêchant sur le lac de Tibériade : la pêche miraculeuse (XXI, 1-14), le troupeau du Christ confié à Pierre réhabilité par une triple profession d'amour (XXI, 15-17), les paroles de Jésus touchant la mort qui attend Pierre et celle du disciple bien aimé (XXI, 18-23), tels sont les éléments de cet appendice, dont une note finale (XXI, 24-25) présente le disciple comme auteur du livre tout entier.

Sauf le dernier chapitre, qui est d'un merveilleux assez commun, toute cette seconde partie est, plus encore que la première, d'un mysticisme transcendant, et qui n'a pas plus d'égards aux vraisemblances de l'histoire ; doublets et incohérences de rédaction n'y manquent pas davantage. C'est pourquoi la question s'est posée de savoir si le livre, au lieu d'être d'une seule venue,

ne serait pas, nonobstant l'unité au moins apparente de son esprit, soit une compilation faite sur des écrits antérieurs, soit une composition ébauchée par un premier auteur, qui aurait été ensuite remaniée et complétée par un ou plusieurs autres, pour ne prendre qu'en sa rédaction dernière la forme et peut-être aussi l'attribution sous lesquelles elle nous est parvenue.

II. — *La composition de l'évangile*

Il paraît, dès l'abord, évident que le prologue à été surchargé de tout ce qui regarde le témoignage de Jean Baptiste, et qu'il a existé, originairement, comme une sorte d'ode au Verbe incarné, logiquement contruite, exactement rythmée (1, 1-5; 9-13 ; 14, 17-18). L'ode au Logos est d'ailleurs en étroit rapport avec les doctrines de l'évangile en certains récits et discours fondamentaux; elle a dû être écrite en vue de ces récits et discours, et la place qu'elle occupe dans le livre est celle qui lui revient naturellement. Mais l'intrusion des versets relatifs à Jean, qui sont des pièces de supplément, accuse une préoccupation dont on doit tenir compte pour l'appréciation du témoignage en vue duquel ces versets ont été insérés. Il semble que le témoignage de Jean, devant les envoyés de Jérusalem (1, 19-28) et devant ses propres disciples (1, 29-34), tout entier construit avec les éléments de la tradition synoptique concernant Jean et le baptême de Jésus, librement transposés et interprétés, ait été ajouté pour rejoindre les premiers évangiles et faire accorder tant bien que mal l'évangile du Logos incarné avec celui du Messie déclaré par Jean, au plus grand avantage de la polémique chrétienne contre le judaïsme. A certaines gaucheries de la rédaction l'on peut reconnaître, au moins avec probabilité, que les récits de vocation (1, 35-51) étaient localisés d'abord en Galilée, et que le même rédacteur les a rattachés artificiellement (l'artifice est sensible dans la répétition du témoignage, 1, 35-36) à ce qu'il a voulu dire de Jean-Baptiste, en les retouchant autant que besoin était pour les adapter à leur nouveau cadre, peut-être aussi pour introduire au premier rang des appelés, avant Pierre, sous le voile d'un anonymat très discret, celui qu'on

trouvera plus loin qualifié « disciple que Jésus aimait » (XIII,23). En partie surchargé, la récit des vocations semble avoir été, d'autre part, mutilé ; car Jésus à Cana paraît entouré des douze disciples qui resteront près de lui jusqu'à la fin. Le récit de Cana (II, 1-11) est primitif, au moins relativement ; mais le voyage que Jésus est censé faire à Jérusalem presque aussitôt après s'être rendu de Cana à Capharnaüm (II, 12, trait qui pourrait avoir été conçu pour l'accord avec la tradition synoptique) ne semble pas pouvoir appartenir à la source d'après laquelle Jésus, beaucoup plus tard (VII, 1-4), est invité par ses frères à quitter la Galilée pour la Judée, afin de se faire connaître en ce dernier pays. Tout ce qui se trouve dans l'intervalle n'est pas à considérer comme étant de réduction secondaire, mais les additions se sont compliquées de transpositions.

L'expulsion des vendeurs, en la place qui lui est assignée, se trouve en rapport avec un schéma chronologique dont l'idée ne semble pas appartenir au document fondamental de notre évangile : le ministère de Jésus aurait duré trois ans et demi, chiffre messianique, et l'expulsion des vendeurs se rattache à la première pâque survenue après l'apparition du Christ ; trois autres pâques suivront, dont la dernière sera celle de la mort. Visiblement emprunté à la tradition synoptique, le récit de l'expulsion (II, 13-22) a perdu la signification essentielle qu'il avait dans les premiers évangiles comme point de départ du conflit entre Jésus et les autorités juives de Jérusalem ; la parole sur le temple, qui y a été annexée, perd de même la portée que les synoptiques lui attribuent dans le procès du Christ et n'est plus qu'un thème mystique où s'insinue la chronologie symbolique dont il vient d'être parlé. La réflexion sur le peu de confiance que Jésus avait dans les conversions opérées par lui à Jérusalem (II, 23-25) appartient au même rédacteur. Le discours à Nicodème (III, 1-21) offre le second exemple d'un de ces poèmes didactiques auxquels le récit ne sert guère qu'à fournir un support ou un préambule historiques : ici le préambule tient de près au poème sur la régénération spirituelle que procure le Fils envoyé de Dieu pour sauver le monde et non pour le juger ; sauf quelques additions rédactionnelles le morceau vient de source, mais c'est la rédaction qui lui a assigné sa place dans le premier séjour du Christ à

Jérusalem, et peut-être son auteur n'avait-il marqué ni lieu ni date,se contentant de mettre en scène « un pharisien », dont le rédacteur a fait un « magistrat des Juifs »,un membre du sanhédrin. Le second témoignage de Jean-Baptiste (III, 22-36), bien qu'il affecte la forme d'un petit poème didactique, analogue au discours à Nicodème, paraît être comme le premier, une construction rédactionnelle par transposition d'éléments synoptiques, en vue de remplacer ce que Matthieu (XI, 2-19) et Luc (VII-18-35) racontent touchant le message adressé par Jean à Jésus et les réflexions du Christ sur le rôle du Baptiste. Une suture tout artificielle (IV, 1-4) y relie la conversation de Jésus avec la Samaritaine et la conversion des gens de Sychar; mais ce récit même n'est pas d'une seule venue: il semble qu'une relation où Jésus seul était en face de la femme et des Samaritains ait été surchargée de tout ce qui concerne les disciples (IV, 8, 27, 31 *a*, 33, 37-38) ; pour l'adaptation à son contexte actuel, l'itinéraire primitif, qui faisait passer Jésus de Galilée en Judée par la Samarie a été renversé, et toute l'histoire anticipée. La notice relative au départ de Samarie et à l'arrivée du Christ en Galilée (IV, 43-46) est purement rédactionnelle. La guérison du fils de l'officier royal (IV, 47-54), transposition de la guérison du fils ou du serviteur du centurion dans les synoptiques, n'a guère chance d'appartenir au document fondamental et doit être plutôt un pendant rédactionnel au miracle de Cana. Le verset d'introduction (V, 1) à l'histoire du paralytique est de la rédaction, et la fête qui amène Jésus à Jérusalem est la seconde pâque de son ministère ; comme le discours consécutif à la guérison se poursuit dans le chapitre VII, il n'est pas trop téméraire de supposer que le récit même a été anticipé dans la rédaction, à moins que le discours seul n'ait été anticipé ou encadré par le rédacteur, qui aurait construit, d'après les synoptiques, en manière d'introduction au discours, la guérison du paralytique de Bethzatha (V, 2-18). Ce n'est pas une instruction mais deux,qui suivent le récit de miracle ; la première (V, 19-32) concernant l'œuvre de Dieu que réalise le Fils, et la seconde (V, 31-47) les témoignages qui garantissent la mission du Fils. Mais le premier discours paraît avoir été gravement retouché, une instruction, qui connaissait seulement la vie éternelle et la résurrection spirituelle,

ayant été mutilée et complétée par des déclarations eschatologiques (v., 25, 28 *b*-29) dans l'esprit des premiers évangiles. Dans ce premier discours, Jésus parlait du Fils, dans le second il dit : « je » ; le second discours, qui se réfère longuement au témoignage de Jean et à celui du Père dans les Ecritures, paraît être tout entier de rédaction secondaire, bien que peut-être il ne soit pas d'une seule venue. Le miracle de la multiplication des pains et celui du Christ marchant sur les eaux sont racontés en manière d'introduction au discours sur le pain de vie : il est permis de se demander si ces récits préliminaires (VI, 1-21) n'ont pas été construits d'après la tradition synoptique, avec quelques additions réclamées pour la mise en scène ou le symbolisme (notamment VI, 1-3, qui rappelle le discours sur la montagne ; VI, 4, la troisième pâque ; VI, 14-15, le projet de royauté ; VI, 22-25, transition des plus gauches pour amener le discours), le discours ayant existé préalablement, composé sans doute en vue de la multiplication des pains, mais avec une introduction plus brève. Ce discours lui-même est une façon de poème sur le pain de vie : et le poème est facile à reconstituer, en éliminant le jeu de dialogue qui le coupe en plusieurs endroits (VI, 28-31, 34, 41-42, 52-53 *a*) ; mais le discours aussi a été surchargé d'un développement sur la prédestination (VI, 36-40, 43-46), qui pourrait être en partie un morceau pris d'ailleurs, car ce fragment même est glosé d'une addition rédactionnelle concernant la résurrection dernière (VI, 39 *b*, 40 *b*, 44 *b*). La conclusion du récit (VI, 59-71) est rédactionnelle, conçue en partie (VI, 60-63) pour atténuer les plus fortes assertions du discours, aussi pour faire place à la confession de Pierre (VI, 67-69), et dénoncer une première fois par avance la trahison de Judas (VI, 64-65, 70).

Il semble que le ministère hiérosolymitain ait été introduit d'abord par un récit (VII, 1-13) analogue à celui de Cana, par lequel s'inaugurait dans le document fondamental le ministère galiléen : pour accorder tant bien que mal cette donnée avec ce qui a été raconté auparavant, la rédaction dit que Jésus n'allait pas en Judée parce que, depuis l'affaire du paralytique, les Juifs projetaient de le tuer (VII, 1 *b*). La discussion qui s'engage entre Jésus et les Juifs lorsque le Christ paraît dans le temple (VII, 14) se rapporte à l'histoire du paralytique et a dû y faire suite, non

pas peut-être dans le document fondamental, mais à un moment intermédiaire du développement rédactionnel, le miracle ayant commencé par être annexé à notre fête (v venant après VII, 13, et VII, 14 appartenant peut-être à la dernière rédaction). Au reste, la relation des débats entre Jésus et les Juifs se poursuit dans les chapitres VII-VIII à travers beaucoup de répétitions parmi lesquelles il est malaisé de discerner ce qui peut se trouver de primitif et ce qui est de rédaction secondaire. Au fond ce sont, dans le chapitre VII, fragments de polémique antijuive, tournant autour de textes censés messianiques. Tels morceaux, par exemple, VII, 25-30, et VII, 40-44, sur l'origine du Christ, avec objection, réponse, vaine tentative d'arrestation, sont évidemment des doublets; et il paraît clair que, dans le cas cité, le second morceau, avec son préambule (VII, 37-39) est surajouté (VII, 45-52 étant la suite naturelle de VII, 32-36). Un rapport analogue paraît exister entre VIII, 12-20 et V, 31-32, 37-38, le fragment du chapitre VIII étant comme l'explication de l'autre. Il est possible que, dans la dernière partie du chapitre VIII, un discours sur le père des Juifs, le diable, et le père du Christ, Dieu, qui rend témoignage à son Fils, soit à reconnaître (dans VIII, 26, 38, 42-47, 54-55), entrecoupé d'interruptions rédactionnelles et surchargé d'une argumentation à propos d'Abraham, l'ancêtre dont les Juifs se réclament. Le récit de l'aveugle-né (IX), où Jésus apparaît en Christ-lumière, fait pendant à celui de Lazare, où Jésus apparaît en Christ-vie; l'interrogatoire des parents (IX, 18-23) semble y être une addition rédactionnelle. Le poème du bon pasteur (X, 1-18) a dû exister d'abord indépendamment du récit concernant l'aveugle; il a été coupé d'une remarque rédactionnelle (X, 6-7 *a*), d'une addition sur le Christ « porte » (X, 9; l'auteur du poème avait dû écrire, X, 7 : « Je suis *le pasteur* des brebis »), d'une autre sur les brebis étrangères, qu'il faut amener au bercail (X, 16), et pourvu d'un complément narratif (X, 19-21) qui achève de l'encadrer dans les récits concernant la fête des tabernacles. Ce qu'on lit à propos de la dédicace (XI, 22-39) est la conclusion des polémiques rattachées à la fête précédente; le préambule (X, 22-24*a*), pour le moins, est rédactionnel; le discours prêté à Jésus (X, 25 *b*-30) pouvait être originairement la dernière strophe du poème concernant le Christ

pasteur ; l'argument par lequel le Christ justifie sa prétention à la divinité (x, 31-39) paraît être un supplément de la rédaction, où est expliquée, avec plus de subtilité que d'exactitude, l'assertion de Jésus (x, 30) : « Moi et le Père nous sommes un ». La notice concernant la retraite de Jésus en Pérée (x, 40-42) peut venir du récit où s'est encadrée d'abord la résurrection de Lazare, mais elle a été glosée de ce qui concerne Jean et les nombreuses conversions opérées par le Christ. Dès le début, l'histoire de Lazare (xi, 1-53) est visiblement glosée par la notice relative aux deux sœurs (xi, 1 *b*-2), dont le rôle est en grande partie surajouté ; il semble que le récit primitif ait comporté le message annonçant la maladie de Lazare (xi, 3*b*), la réflexion de Jésus au sujet de la maladie (xi, 4), l'annonce immédiate du départ pour la Judée, l'objection des disciples et la réponse (xi, 7-10), la réflexion de Thomas (xi, 16), le dialogue entre « la sœur du mort » et Jésus (xi, 17 *a*, 21-27) arrivant, à ce qu'il semble, au moment où les funérailles venaient de se terminer, les larmes de Jésus et la remarque des Juifs (xi, 33, en omettant ce qui est dit de « l'indignation » ; 35-37), sa visite au tombeau (xi, 34, 38, en omettant encore « l'indignation »), et l'ordre d'enlever la pierre (xi, 39 *a*), l'exécution de cet ordre, la prière de Jésus et la résurrection du mort (xi, 41-44). La dénonciation du miracle (xi, 45, en omettant : « qui étaient venus chez Marie » ; 46) peut appartenir au document primitif, ainsi que le dessein arrêté par les pharisiens de faire mourir Jésus (xi, 53), mais le récit de la délibération et la prophétie inconsciente de Caïphe (xi, 47-52) sont surajoutés ; la fuite de Jésus en Ephraïm et les réflexions des Juifs qui l'attendent pour la pâque (xi, 54-56) doublent la retraite du Christ en Pérée après la guérison de l'aveugle (x, 40-41), et les propos des Juifs qui l'attendaient à la fête des tabernacles (vii, 11-13) ; il semble que le document fondamental plaçât la résurrection de Lazare très peu de temps avant la pâque, et que Jésus restât à Béthanie, parce que son heure était venue. Le récit de l'onction (xii, 1-11) et celui de l'entrée triomphale à Jérusalem (xii, 12-19) sont des morceaux de tradition synoptique transposés et johannisés par le rédacteur qui a surchargé la résurrection de Lazare. De rédaction secondaire est le discours prononcé dans le temple à l'occasion des Grecs (xii,

20-36) : il est conçu dans l'esprit des controverses antijuives du chapitre VII ; plus secondaire encore est la conclusion postiche du ministère hiérosolymitain (XII, 37-50), où le rédacteur fait parler Jésus quand le Christ s'est soustrait à ses auditeurs ; mais le discours prêté au Christ (XII, 44-50 ; peut-être déjà XII, 24-25, 31-32, 35 *b*-36) pourrait avoir été trouvé tout fait et logé en cette place par le rédacteur.

Le préambule du lavement des pieds (XIII, 1-17) paraît avoir été retouché et surchargé, bien qu'il doive provenir, en substance, de l'écrit fondamental, mais cet écrit donnait probablement une description du repas qui a été supprimée, le repas lui-même ayant été anticipé par le rédacteur dans celui de l'onction. Le récit du lavement des pieds est si mal placé dans le repas même qu'il se trahit comme une surcharge, mais cette surcharge, dans laquelle ont été pratiquées des interpolations, appartient à une rédaction intermédiaire ; elle est d'ailleurs apparentée par son idée principale et par la subtilité particulière de son symbolisme avec la première épître, spécialement dans les endroits où celle-ci parle de la purification des péchés par le sang du Christ (I JN. II, 2 ; III, 5 ; IV, 10 ; V, 6-8) ; les paroles que Jésus disait pendant et après le repas (XIII, 31-32 ; XIV, 1-2, 6-7, 10 *b*-13, 19-21, 23-24) sont coupées d'abord de deux additions rédactionnelles sur la trahison de Judas (XIII, 10 *b*-11, 18-19) ; l'annonce directe de la trahison, transposée de la tradition synoptique, a été johannisée par le même rédacteur, qui fait révéler par le Christ au disciple bien-aimé l'identité du traître (XIII, 21-30). La fin du chapitre XIII, notamment l'annonce du reniement de Pierre (XIII, 36-38), transposée des premiers évangiles, est rédactionnelle ; mais le préambule des recommandations suprêmes de Jésus pourrait subsister dans les versets (XIII, 31-32) qui maintenant suivent le départ de Judas. Ont été intercalées après coup dans le discours du chapitre XIV la promesse de la parousie et la question de Thomas (XIV, 3-5), la question de Philippe et la réponse qu'elle provoque (XIV, 8-10 *a*), la promesse de « l'autre défenseur, l'Esprit de la vérité » (XIV, 15-17, 25-26) et la question de Jude (XIV, 22) ; même la fin du chapitre (XIV, 27-31) semble avoir été conçue par un rédacteur en vue d'amener le récit de l'arrestation. Bien qu'ils se trouvent venir maintenant en manière

de supplément, les trois chapitres suivants ne sont pas à regarder comme étant tout entiers de rédaction secondaire. L'allégorie de la vigne (xv, 1-17) pourrait, à la rigueur, être considérée comme un morceau indépendant et original, et de même la consolation de la fin (xvi, 20-28, 32-33), sauf une interruption des disciples (xvi, 29-31) ; mais ce qui est dit des persécutions et de l'Esprit défenseur que le Christ enverra pour condamner le monde et éclairer les siens (xv, 18 ; xvi, 19) appartient plutôt à une rédaction secondaire. La prière eucharistique du chapitre xvii, abstraction faite de quelques interpolations (xvii, 3, et dans 12 « si ce n'est le fils de la perdition », etc.), est un morceau lyrique très régulièrement construit. Cette pièce, ainsi que les deux précédentes, et d'autres morceaux du même genre dans notre évangile pourraient avoir été composés d'abord par un mystique chrétien, un prophète animant de son inspiration les assemblées de la communauté, surtout dans les jours commémoratifs de la passion, comme des méditations et des odes en vue de telle circonstance de la carrière du Christ, encadrées d'abord, pour ainsi parler, dans la liturgie chrétienne, mais non précisément dans un récit évangélique. Ainsi pourrait s'expliquer, par exemple, qu'un de ces discours fasse allusion à une fuite des disciples (xvi, 32), dont le récit de la passion n'a pas retenu le moindre indice.

Dans le récit de l'arrestation (xviii, 1-12), la mention de la cohorte romaine et du tribun (xviii, 3, 12) semblent surajoutés ; aussi le rappel de la présence de Judas en tête de la troupe qui vient arrêter Jésus (xviii, 5 *b*), et l'incident de Pierre coupant l'oreille au serviteur du grand-prêtre (xviii, 10-11), qui est transposé des synoptiques. Le récit fondamental faisait comparaître Jésus devant le grand-prêtre Annas (xviii, 13 *a*, 19-23) ; la rédaction y a surajouté, pour rejoindre les premiers évangiles, la comparution devant Caïphe (xviii, 13 *b*-14, 24) et le reniement de Pierre (xviii, 15-18, 25-27). De même, le jugement du Christ par Pilate comportait une double question du procurateur, avec les réponses de Jésus, la présentation du « roi des Juifs », et la condamnation exigée par ceux-ci (xviii, 28-38 ; xix, 7-16) ; la rédaction y a intercalé, pour l'accord avec la tradition synoptique, l'incident de Barabbas et la dérision

dans le prétoire, amplifiée par la présentation de « l'homme » (XVIII, 39-XIX, 6). Semblent être primitifs dans le récit du crucifiement le partage des vêtements (XIX, 23-25), la soif de Jésus et le vinaigre (XIX, 28-30), l'omission du *crurifragium* à l'égard du Christ mort (XIX, 31-33, 36). On peut hésiter en ce qui regarde la recommandation du Christ à sa mère et au disciple bien-aimé (XIX, 25-27) : cette scène appartient plutôt à une rédaction intermédiaire, qui aura été ensuite surchargée ; car le récit original ne devait amener au pied de la croix que la mère et le disciple, les autres femmes ayant été ajoutées par égard pour la tradition synoptique. L'incident du coup de lance et le témoignage qui garantit le miracle de l'eau et du sang (XIX, 34-35, 37) se présentent comme des additions rédactionnelles. Le récit de la sépulture paraît n'avoir comporté d'abord que la déposition du cadavre par les soldats dans un tombeau voisin (XIX, 41-42) ; le rôle de Joseph d'Arimathie a été emprunté après coup à la tradition synoptique, et le rédacteur a trouvé bon d'associer à Joseph Nicodème (XIX, 38-40). L'apparition du Christ à Marie de Magdala est surchargée de l'avis donné par celle-ci à Pierre et au disciple bien-aimé, de la visite que font au tombeau les deux disciples, de l'apparition des anges à Marie, du message final que Marie transmet aux disciples (XX, 2-10, 11 *b*-14, 18). Il est permis de se demander si l'apparition, dans le document fondamental, ne concernait pas la mère de Jésus, comme on le lisait dans le *Diatessaron* de Tatien, non Marie de Magdala, qu'un rédacteur aurait substituée à la mère de Jésus pour faire droit à la tradition synoptique, et si cette apparition n'aurait pas été la seule. Mais la première hypothèse peut sembler insuffisamment appuyée, et la seconde ne s'impose pas, quoique les paroles du Christ à Marie aient dû être complétées en vue de l'apparition à Thomas (par les additions, XX, 17 : « car je ne suis pas encore monté au Père », et : « et votre Père, mon Dieu et votre Dieu »). C'est pareillement en vue de l'apparition à Thomas que la rédaction a mis dans le récit de l'apparition à tous les disciples (XX, 19, 20 *b*-21) cette surcharge (XX, 20 *a*) : « et ce disant, il leur montra ses mains et son côté ». L'insufflation de l'Esprit (XX, 23) pourrait être aussi un trait rédactionnel. L'apparition pour Thomas (XX, 24-29) est certainement secon-

daire par rapport à la précédente, et elle pourrait être du rédacteur qui a interpolé le coup de lance dans le récit de la passion. Les dernières lignes du chapitre xx (v. 30) sont rédactionnelles, mais elles appartiennent à celui qu'on pourrait appeler le premier éditeur de l'évangile, dont elles sont la conclusion normale.

Un autre rédacteur a postérieurement ajouté le chapitre xxi, et c'est à cette dernière rédaction que le livre doit sa forme traditionnelle, plus d'une retouche et d'une addition dans les vingt premiers chapitres étant probablement dues à la même main. Le fond du chapitre xxi a été fourni par la tradition qui supporte les trois premiers évangiles : outre les modifications de pure forme et la combinaison des matériaux traditionnels, on peut attribuer au rédacteur la formule d'introduction (xxi, 1), le rôle du disciple bien-aimé dans le récit de la pêche miraculeuse (xxi, 7), la notice concernant le nombre des poissons et la résistance du filet (xxi, 10-11), le numéro d'ordre attribué à l'apparition (xxi, 14), les prédictions relatives à la mort de Pierre et à la survivance du disciple bien-aimé (xxi, 18-23), enfin l'épilogue (xxi, 24-25), qui fait connaître et recommande comme auteur du livre ce même disciple.

III. — *Le caractère de l'évangile*

Les résultats de la précédente analyse ne sont ni assez précis ni assez certains pour qu'on se flatte de reconstruire à coup sûr les étapes de la composition littéraire et les circonstances spéciales qui les ont déterminées ou caractérisées. Tout au plus peut-on se risquer à esquisser, sous les réserves qui conviennent, les grandes lignes de ce développement et ses rapports avec l'évolution du christianisme primitif. Pour ce qui est du problème littéraire, le fait général d'une rédaction composite paraît indiscutable, non que le quatrième évangile ait été compilé tout entier sur des documents antérieurs, mais parce qu'un écrit ou un recueil original a été progressivement enrichi de suppléments et retouché de façon à prendre la forme qui l'a fait accepter dans le canon évangélique.

Un écrit primitif paraît, en effet, avoir existé d'abord, qui n'avait probablement pas la forme d'un livre complet et rédigé pour la publicité ; c'était plutôt un recueil de méditations sur le thème du Christ, de sa manifestation, de son enseignement, de sa mort et de sa gloire subséquente : ce n'était ni un récit suivi ni une collection de discours, mais les spéculations mystiques de l'auteur s'exprimaient soit en forme de narration symbolique dont une sentence théologique fournissait la clef, soit dans la forme purement didactique d'un discours plus étendu. Une seule pensée dominait cet ensemble, celle de l'épiphanie divine qui avait eu son commencement en Galilée, sa conclusion terrestre sur la croix et dans le tombeau du Golgotha, d'où le Christ divin était remonté au ciel, mais pour être désormais présent aux siens invisiblement, et pour les introduire après lui dans la vie éternelle. L'idée d'une tradition distincte de celle des synoptiques, et qui aurait représenté Jésus vivant sur la terre en des rapports normaux avec une famille humaine dont il aurait été issu, ne paraît pas soutenable. L'auteur n'a jamais connu qu'un Christ liturgique, objet du culte chrétien. Venu d'en haut, le Christ s'était manifesté sous forme humaine en Galilée, où il était censé appartenir à une famille de Cana : l'auteur ne s'aventurait probablement pas à dire en détail comment le Logos fait chair s'était comme incorporé à cette famille sous le nom de Jésus le Nazoréen, ou bien, s'il le disait, cet excès de gnose aura été ultérieurement supprimé. Comme il apparaît en tout ce qui subsiste de son œuvre, la pensée de l'auteur, essentiellement pénétrée de symbolisme mystique, a vu surtout dans la famille de Jésus, mère et frères, le judaïsme, d'où le christianisme est sorti. Le miracle de Cana, par lequel s'inaugure le ministère galiléen, est l'expression figurée de ce rapport. Le cadre de l'épiphanie messianique restant à peu près le même que dans les premiers évangiles, la multiplication des pains, ou plutôt l'instruction sur le pain de vie, marquait probablement le terme du ministère galiléen, mais on ne saurait dire ce que l'auteur mettait entre le miracle de Cana et celui des pains, si toutefois il y avait mis quelque chose. Il faisait déjà beaucoup plus large, à sa façon, que les synoptiques, la part du ministère hiérosolymitain. Jésus venait à Jérusalem, en secret, pour la fête des

tabernacles, et ce doit être à cette occasion que l'auteur le faisait passer seul en Samarie, où il conversait avec la femme, personnification de l'Israël schismatique, près du puits de Jacob ; apparaissant inopinément dans le temple au milieu de la fête, il se révélait comme Christ-lumière par la guérison de l'aveuglé-né, figure de l'humanité ignorante ; poursuivi par les Juifs il se retirait dans une région écartée, d'où il revenait à Béthanie, un peu avant la pâque, pour la résurrection de Lazare, type de l'humanité livrée à la mort, et se manifestait par ce miracle comme Christ-vie. Les Juifs décidaient sa mort. La veille de la pâque, Jésus, après avoir pris avec ses disciples son dernier repas, où il leur faisait ses suprêmes recommandations, se rendait dans un jardin au delà du Cédron, où il se laissait arrêter par les satellites du sanhédrin, que conduisait Judas ; il comparaissait devant le grand-prêtre Annas et opposait à ses questions une fin de non recevoir ; il était traduit devant Pilate, que ses déclarations impressionnaient à tel point que le procurateur voulait le sauver, mais la haine des Juifs faisait prévaloir la lettre de la légalité ; Jésus allait au Golgotha, portant sa croix ; il mourait en véritable victime pascale à l'heure où on tuait l'agneau ; à la tombée de la nuit, les soldats le déposaient dans un sépulcre neuf qui se trouvait sur le lieu même, dans un jardin ; mais ce tombeau ne le gardait pas, avant l'aube du surlendemain, premier jour de la semaine, il se montrait à Marie de Magdala (ou bien à sa mère), pour annoncer son immortalité, et, le soir du même jour, à ses disciples pour leur donner mission de continuer son œuvre. De ces fragments de biographie divine aucune impression de réalité ne se dégage, si ce n'est celle de la haute inspiration de foi qui les pénètre. Jésus est le Sauveur que ses fidèles adorent en célébrant son mystère. C'est le mystère que l'auteur contemple et réalise dans ses poèmes.

La clef du mystère n'est pas seulement dans les propos qui sont comme la pointe des récits, mais dans les discours plus généraux qui ont été, à ce qu'il semble, dès l'origine, associés aux tableaux mystiques. Le poème du Logos fait chair est la préface qui leur convenait ; l'instruction à Nicodème, le discours sur le pain de vie, les paroles de Jésus à la Samaritaine sur le culte en esprit, les déclarations que Jésus fait aux Juifs

à propos de sa mission (v, 19-24, 26-28 *a*, 30), touchant le diable père des Juifs et Dieu père du Christ (VIII, 26, 38, 42-47, 54-55), le discours sur le pain de vie, l'allégorie du bon pasteur, le fond principal des discours après la cène présentent en forme à la fois didactique et lyrique une théorie complète du salut par le Christ et du mystère chrétien. Car il s'agit bien maintenant d'un mystère de salut, et non plus du messianisme juif avec son eschatologie plus ou moins teintée de nationalisme. La gnose en était autre que celle de Paul, non moins originale, beaucoup plus dégagée des spéculations juives, plus libre aussi à l'égard des traditions concernant Jésus, bien qu'elle semble s'y arrêter davantage. En effet, le Christ de ce premier évangile, que nous pouvons appeler johannique pour en signifier l'esprit particulier, n'était pas né de la femme comme celui de Paul, et il n'avait pas vécu sous la Loi, c'était comme une forme de Dieu manifestée en homme, un Hermès personnifiant la sagesse divine et la révélant, mais aussi un dieu mourant comme Osiris, comme Attis, comme Adonis, pour revivre immortel et donner l'immortalité à ses fidèles. Le baptême et l'eucharistie sont déjà chez Paul des sacrements mystiques, mais la théorie sacramentelle y est moins achevée, le mystère y est moins défini en regard du messianisme juif, dans lequel il reste encadré. Ce messianisme, notre auteur le répudiait tout en en retenant l'étiquette, car il ne croyait ni au règne terrestre de Jésus ressuscité, ni même, semble-t-il, à la résurrection corporelle du Christ, ni à celle des morts, bien qu'il crût fermement à la glorieuse immortalité du Christ et des croyants. Il n'était point docète : son Christ avait réellement vécu sur la terre, et il était mort réellement. Par ailleurs, sa doctrine toute spirituelle de la résurrection aurait été combattue par Paul et par l'auteur de l'Apocalypse, elle a été corrigée par ceux qui ont revisé son œuvre pour la mettre dans le courant du christianisme commun.

Bien qu'on l'entrevoie fort complexe, le travail rédactionnel sur cette œuvre de haute et sobre gnose a eu pour résultat, sans doute avait-il pour objet, tout en en conservant le caractère mystique et en en développant le symbolisme, de la rapprocher du type traditionnel que représentent les trois premiers évangiles. Si le rapprochement n'a pas été plus étroit, c'est que

ce type même, comme l'attestent les variantes notables que présentent les synoptiques, était à peine fixé. Ainsi s'expliquent et la liberté qu'avait cru pouvoir prendre à son égard le premier auteur, et les retouches hardies que la rédaction même se permit d'y faire. La plus sensible pour nous, en ce qui touche la forme biographique, est celle qui concerne la chronologie. Tandis que la tradition synoptique, sans fixer de limites précises, laisse entrevoir un ministère galiléen de quelques mois et une prédication hiérosolymitaine de quelques jours, la rédaction de notre évangile attribue à la manifestation du Christ une durée de trois ans et quelques mois, sans doute trois ans et demi, chiffre emprunté à la tradition apocalyptique ; et elle donne à l'existence de Jésus, qui est censée avoir commencé dans les conditions normales de l'humanité, une durée de quarante-neuf ans, le Christ entrant dans son éternité au terme de sa septième semaine d'années, en son année jubilaire, après avoir enseigné pendant une demi-semaine. En connexion avec cet élargissement du cadre, le ministère hiérosolymitain, à peine agrandi et plutôt transposé, dans l'œuvre primitive, relativement à la tradition synoptique, a pris un développement considérable, Jésus étant censé avoir visité Jérusalem et y avoir prêché plusieurs fois à l'occasion des fêtes juives. Au fond, le document primitif, les libertés que prend la rédaction vis-à-vis de la tradition synoptique et déjà cette tradition même témoignent que, si Jésus a occupé une place déterminée dans l'histoire des hommes, Jésus-Christ a été surtout un thème théologique et liturgique, un objet de religion, sous une apparence historique des plus flottantes.

C'est la rédaction qui a introduit Jean-Baptiste dans notre évangile ; elle a fait de celui qui, dans la tradition synoptique, préparait la voie au Christ, le témoin direct du Logos incarné, le prophète de l'Agneau de Dieu. Les récits de vocation apostolique, élaborés d'abord à la gloire de personnages connus, ont été modifiés de telle sorte que c'est Jean lui-même qui trouve à Jésus ses premières recrues ; et au lieu que, dans les synoptiques, Jean, informé de ce que fait Jésus, lui envoie demander s'il est le Messie, dans notre évangile, quand il apprend que Jésus aussi baptise, il renouvelle son témoignage. L'expulsion

des vendeurs, premier acte messianique de Jésus à Jérusalem dans la tradition synoptique, sert à illustrer, dans notre évangile, son premier pèlerinage à la ville sainte, et l'on a trouvé moyen de transformer la parole du Christ sur le temple en prophétie de sa propre résurrection. Grâce à des transpositions et à des additions, le cadre chronologique a été plus ou moins rempli. L'entretien du Christ avec la Samaritaine vient après le premier voyage de Jésus à Jérusalem ; on y fait une place aux disciples et on y ouvre la perspective de la mission apostolique. La guérison du fils du centurion est importée des synoptiques pour le relief du second séjour en Galilée ; celle du paralytique (si elle n'a pas été dès d'abord, dans le document fondamental, un premier miracle opéré par Jésus à la fête des tabernacles), également prise des anciens évangiles, est pour le relief du second séjour à Jérusalem et pour amorcer les polémiques du Christ avec les Juifs, c'est-à-dire, au fond, l'apologie de la croyance chrétienne contre certaines objections juives tirées des Ecritures. Librement traités d'après les anciens évangiles, la multiplication des pains et le miracle de Jésus marchant sur les eaux ornent le troisième séjour du Christ en Galilée. Le pèlerinage pour la fête des tabernacles devient l'occasion du troisième séjour à Jérusalem, où se continuent les polémiques du précédent séjour, entre lesquelles on replace la guérison de l'aveugle : ce qui est dit de la dédicace n'est que pour marquer un autre séjour à Jérusalem et accentuer la grande publicité qu'a eue la prédication de Jésus dans la capitale des Juifs. Le miracle de Lazare a gardé naturellement la place que lui assignait le document primitif avant la passion, mais on l'en a un peu reculé pour ménager une nouvelle retraite du Christ et un nouveau retour à Jérusalem. L'histoire même a été plus étroitement reliée à la tradition synoptique, et le symbolisme en a été amplifié par l'adjonction des deux sœurs Marthe et Marie, qui figurent respectivement la portion judéo-chrétienne et la portion helléno-chrétienne de l'Eglise ; le miracle, d'autre part, a été matérialisé pour signifier non plus seulement l'œuvre spirituelle du Christ-vie et l'immortalité du croyant, mais la résurrection des morts. La délibération du sanhédrin, pour se défaire de Jésus, et l'intervention de Caïphe sont de libres

emprunts à la tradition synoptique ; de même le récit de l'onction, que la rédaction de notre évangile s'est approprié en y introduisant de sa propre autorité Lazare, Marthe et Marie, et celui du triomphe messianique, relevé et interprété par l'apparition fugitive de Grecs sur le devant de la scène. Il suffit d'amener ceux-ci pour que Jésus puisse dire (XII, 23) : « L'heure est venue où doit-être glorifié le Fils de l'homme ». C'est dans l'Eglise que le Christ est glorifié ainsi. Aussi bien est-ce le Christ perpétuellement vivant dans la communauté, et garantissant à tous les siens la participation de son immortalité, qui est glorifié dans l'évangile même, et dans l'évangile tout entier, dans les parties rédactionnelles comme dans les pièces originales.

Le relief singulier que prennent dans la rédaction les personnages de Judas et de Pierre, devenus l'un le type du judaïsme incrédule, incarnation de Satan, l'autre le type de la foi apostolique, est dû pour une bonne part à des éléments de tradition synoptique transposés et sublimés. Il semble que la leçon du service d'amour, symbolisé dans le lavement des pieds, ait été insérée dans la relation du dernier repas par l'effet de la même préoccupation qui a élaboré cette relation tout entière de l'agape typique en instruction sur la divine charité. La rédaction ne se lasse pas de faire annoncer par le Christ la trahison de Judas, mais elle a surtout dramatisé la prédiction que les synoptiques en faisaient faire dans la dernière cène, et elle a profité de l'occasion pour mettre en face de Judas non seulement Pierre, mais le disciple bien-aimé, type du parfait croyant, que le document primitif connaissait peut-être en manière de personnage idéal, si toutefois il ne l'ignorait absolument, mais qu'elle tend à identifier, que finalement elle identifiera, non sans y mettre quelque précaution, à un personnage de son milieu qu'elle voudra faire passer pour un apôtre. L'annonce du reniement de Pierre et le reniement même, incidents négligés par le premier auteur, sont repris par la rédaction, tant pour faire valoir la prescience du Christ que pour leur signification traditionnelle. Le récit de l'arrestation a été dramatisé par l'adjonction de la cohorte romaine aux satellites du sanhédrin, pour que cette foule armée tombe avec Satan-Judas, lorsque Jésus lui dira son nom. L'incident de l'oreille coupée est ajouté d'après les synoptiques,

honneur en est fait à Pierre ; et, pour donner à cette dernière fiction meilleure apparence de réalité, le rédacteur dit le nom du serviteur à qui fut coupée cette oreille. Caïphe, déjà mentionné plus haut d'après les synoptiques, reparaît ici, pour que Jésus, interrogé par Annas dans le document fondamental, le soit aussi par Caïphe, conformément à la tradition représentée pour nous par Matthieu. Ayant introduit, d'après les synoptiques, l'incident de Barabbas et la dérision dans le prétoire, la rédaction y ajoute la présentation de « l'homme », afin de multiplier les efforts de Pilate pour sauver Jésus. Le trait du coup de lance, avec l'eau et le sang qui figurent les sacrements de l'initiation chrétienne, accentue et matérialise quelque peu la doctrine mystique du premier auteur ; la rédaction attache une importance extrême à ce trait, qu'elle a pensé découvrir dans un passage de l'Ancien Testament, arrangé par elle et cité préalablement (VII, 38 ; voir le commentaire); une note qui pourrait être de la même main que le trait de symbolisme attire l'attention sur celui qui en a, dit-on, été témoin et qui sans doute le raconte ; le tout permet de constater un rapport des plus étroits entre la rédaction de notre évangile et la composition de la première épître johannique, où se rencontre le même trait symbolique (I JN. V, 7-8) et la même préoccupation du témoignage (I JN. I, 1-2). Associant à Joseph d'Arimathie, que lui fournit l'ancienne tradition, Nicodème, qu'elle trouve dans son document fondamental, la rédaction relève la sépulture du Christ par un embaumement princier. Elle a mis en scène auprès du tombeau vide Pierre et le disciple bien-aimé, pour donner relief à celui-ci. L'insufflation de l'Esprit, dans la première apparition du Ressuscité, paraît avoir été suggérée par la tradition que représentent le troisième évangile et les Actes. L'apparition à Thomas est une fiction rédactionnelle qui tend à prouver la réalité matérielle et corporelle de la résurrection. L'appendice exploite des données de tradition pour faire valoir le personnage de Pierre et celui du disciple bien-aimé ; à même fin ont été inventées les prédictions futures concernant la fin de l'un et de l'autre. Et la NOTE finale trahit le secret de l'intérêt que la rédaction porte au disciple bien-aimé : c'est lui, qui est Jean, personnage apostolique et même apôtre, dont on veut

faire l'auteur du livre que l'on présente comme évangile aux communautés chrétiennes.

Il paraît donc évident que, pour ce qui est matière de récit, le travail rédactionnel a eu pour objet principal de faire agréer l'évangile mystique en l'apparentant le plus possible à la tradition plus ou moins flottante qui s'est cristallisée dans les synoptiques. Mais on a gardé la manière et l'esprit mystiques qui caractérisaient l'œuvre primitive. Le rapprochement toutefois n'a pas consisté que dans l'emprunt d'éléments de narration, on a sacrifié quelque peu de la transcendance et de la simplicité doctrinales qui appartenaient à l'œuvre primitive, afin que l'existence du Christ fût davantage celle d'un homme, et que sa fin, la résurrection, correspondît aux données de l'eschatologie juive qu'avait retenues la tradition chrétienne. Cette dernière préoccupation apparaît aussi bien dans les suppléments qui ont été ajoutés aux discours. Celle de procurer à l'évangile un auteur considérable est aussi à retenir. A peine est-il besoin de noter que la fiction règne en tout cela comme en son domaine propre ; dans le document fondamental, c'était comme une vision allégorique ; mais, dans la rédaction, la vision et l'allégorie se compliquent d'intérêt apologétique, et, au moins, pour ce qui touche à l'attribution du livre, il faut bien parler de fraude littéraire. Au reste, la fiction sous toutes ces formes semble avoir été comme la loi du genre, et n'y étaient trompés que ceux qui voulaient se persuader à eux-mêmes, comme les auteurs de la fiction, que celle-ci était la vérité.

Les morceaux de prose rythmée que contenait le recueil primitif, consacrés à la louange du Logos-Christ, lumière et vie, par l'œuvre et en l'union duquel les croyants participent à la vie éternelle, étaient rédigés dans le style mystique dont le plus ancien modèle est pour nous celui des incantations babyloniennes, — mais le type s'en rencontre un peu partout dans les cultes primitifs ; — ce style était devenu celui des mystères, sans cesser d'être celui des incantations magiques. Les rédacteurs de notre évangile s'y sont conformés, au moins dans une certaine mesure. On n'a pas réintégré seulement dans le récit la rencontre de Jésus et de Jean sur le Jourdain, l'on a défini le rôle de Jean par deux insertions dans le poème du Verbe incarné, on

a mis en style mystique le résumé synoptique de la prédication du Précurseur, et en discours mystique ce que les premiers évangiles racontaient touchant la descente de l'Esprit sur Jésus baptisé ; le second témoignage de Jean est un discours du même genre, une façon d'oracle où sont définis théologiquement les missions respectives du Précurseur et du Christ. Un artifice qui semble dû à la rédaction plutôt qu'au premier auteur, et qu'on remarque dès le discours à Nicodème, consiste à couper de réflexions des auditeurs, plus ou moins saugrenues, les enseignements les plus solennels du Christ : l'intention générale est de faire valoir la transcendance de ces enseignements, l'aveuglement des Juifs devant la vérité, même l'incapacité provisoire des disciples à en pénétrer la profondeur. On rencontre par là ce que les Synoptiques ont dit de l'enseignement parabolique, coordonné à l'aveuglement providentiel des Juifs et susceptible d'interprétation pour les disciples. Très suggestives sont les additions eschatologiques pratiquées dans le discours qui suit la guérison du paralytique et dans le fragment annexé au discours sur le pain de vie (v, 25, 28 *b*-29 ; vi, 39 *b*, 40 *b*, 44 *b*) ; ces additions attestent le souci d'introduire la parousie et la résurrection dernière dans un enseignement qui paraissait en faire abstraction et qui, selon toute vraisemblance, les ignorait délibérément. De moindre portée sont les explications atténuées que l'on fait donner au Christ, après le discours sur le pain de vie, touchant le caractère spirituel du sacrement eucharistique (vi, 60-53), ces explications étant dans le sens du texte, mais pour prévenir les calomnies des malveillants. L'intérêt de la confession de Pierre (vi, 68 69) est dans la substitution du Christ johannique, tel que l'entend la rédaction, c'est-à-dire du mystagogue divin qui est venu sur la terre dans les conditions prédites pour le Messie, à ce Messie même déjà grandi par l'influence de Paul sur la tradition synoptique. Dans les discussions polémiques avec les Juifs (vii-viii, x), il semblerait que la rédaction se soit arrêtée davantage au détail des textes prophétiques, mais on dirait que, sur la question d'origine et du lieu de naissance du Christ, elle hésite à suivre la tradition synoptique et se contente de n'y point contredire ouvertement. On pourrait toutefois se demander si cette abstention n'impliquerait pas adhé-

sion et non désaveu (par exemple VII, 41-42 ; cf, I, 45-46). A la rédaction, on peut presque se risquer à dire à l'auteur ou au rédacteur de la première épître johannique, appartient l'indication du commandement nouveau (XIII, 34-35), celui de la charité, présenté comme thème général des discours après la cène. Cet élargissement mystique de l'anecdote relative au grand précepte, dans les premiers évangiles, appartient au même courant que le poème de la charité qui a été inséré dans la première aux Corinthiens (XIII, 1-13). Les morceaux relatifs à l'Esprit défenseur, dans les discours après la cène, sont pour rejoindre la tradition commune. La théologie du premier auteur n'était pas trinitaire, elle ne connaissait que le Père et le Fils et ne constituait pas l'Esprit en personnalité plus ou moins distincte de Dieu et du Christ ; mais la croyance commune, influencée par Paul, avait réalisé cette distinction. Grâce à toutes ces retouches et à tous ces compléments, la doctrine mystique de notre livre rencontrait la foi antérieurement reçue et s'y adaptait. Sa fortune et celle de l'évangile qui la contenait étaient ainsi assurées.

IV. — *L'origine de l'évangile*

Ce qui résulte des observations précédentes, contre lesquelles ne saurait prévaloir le témoignage dit traditionnel, tout à fait inconsistant en lui-même, c'est que le prétendu évangile de Jean, soit dans sa forme première, soit dans celle que lui a donnée le travail rédactionnel, ne peut être considéré comme l'œuvre d'un témoin oculaire qui aurait été disciple de Jésus et se serait proposé de raconter sa vie et son enseignement. Si déjà les synoptiques ne peuvent être regardés comme émanant directement de semblables témoins, à plus forte raison doit-on porter le même jugement sur le quatrième évangile, qui, sans les trois premiers, paraîtrait dépourvu de tout fondement historique et comme la simple expression d'un mythe théologique et rituel. Mais l'origine du livre n'est pas éclaircie pour autant, et sur cette origine même on ne peut faire que des conjectures fondées sur le caractère de l'œuvre, sur son rapport avec les évan-

giles synoptiques et sur certaines particularités du témoignage traditionnel.

Le premier auteur paraît avoir été un mystique profond, point juif d'origine et encore moins d'esprit ; c'était un converti du paganisme, chrétien comme le furent les maîtres de la gnose, par exemple Valentin et Marcion, mais plus profondément religieux que celui-ci, moins spéculatif que celui-là ; il était assez bien instruit des choses juives et peut-être avait-il voyagé en Palestine. Infiniment plus libre que Paul à l'égard du judaïsme et de la tradition messianique, nourri dans le plus pur courant du mysticisme contemporain, adepte du monothéisme judéo-hellénique, il s'était rallié à la foi du Seigneur Christ déjà organisée en mystère de salut, et il avait achevé de la définir pour lui-même en mystère. Toute conjecture sur son identité serait superflue. A la rigueur, il pourrait avoir été contemporain de Paul et d'Apollos, sans doute plus apparenté d'esprit à celui-ci qu'à celui-là, mais il a plutôt appartenu à la seconde génération chrétienne, et il aura écrit dans le dernier quart du premier siècle, probablement en Asie. On pourrait songer aussi bien à Antioche ou à Alexandrie ; mais Ephèse ayant été, autant qu'on en peut juger, le centre de diffusion des écrits johanniques, il est probable, non seulement qu'on y doit placer la dernière rédaction de notre évangile, mais aussi bien la première. L'auteur était un maître de la gnose plutôt qu'un apôtre de la foi ; peut-être n'a-t-il été, très discrètement, dans la communauté d'Ephèse qu'un prophète mystique, peut-être aussi un chef d'école, dont le souvenir n'a pas duré, quoique son influence ait été profonde sur ceux qui l'avaient entendu. Il aurait pu être, à la génération suivante, chef de secte et hérétique ; mais on en pourrait dire tout autant de Paul et à plus forte raison. Rien n'oblige à l'identifier à tel ancêtre de la gnose, Cérinthe par exemple, dont certains membres de la communauté éphésienne auraient confisqué la succession littéraire en changeant le nom de l'auteur.

Dès les premiers temps la propagande chrétienne paraît avoir eu le souci de son unité ; il semble même que les difficultés dont Paul se plaint parfois avec véhémence en dénonçant la judaïsation de l'Evangile aient tenu beaucoup moins à ses doc-

trines sur l'inutilité de la Loi pour le salut et sur son abrogation par le régime de la foi au Christ, qu'à ses prétentions à une indépendance complète vis-à-vis de l'apostolat primitif, prétentions que lui-même n'osa point pousser jusqu'au bout, puisqu'il ne se risqua point à rompre avec les anciens de Jérusalem. Cette tendance, qui devait produire l'unité ecclésiastique, ne fit que s'accentuer avec le temps, et elle ne tarda pas à se définir dans l'idée de la tradition apostolique, intermédiaire entre le Christ et la chrétienté, et moyennant laquelle Jésus aurait institué l'Eglise chrétienne et l'enseignement chrétien. De cette tradition le type ne pouvait manquer de se fixer, et vers la fin du premier siècle on en voit déjà les contours se dessiner avec assez de netteté, soit pour ce qui concerne le régime intérieur des communautés, soit pour ce qui regarde leurs croyances caractéristiques. C'est la tradition chrétienne, ce qu'on appelle maintenant la tradition catholique, qui endigua l'hellénisation de la nouvelle foi et l'empêcha de verser dans le syncrétisme où le mouvement gnostique menaça bientôt de l'entraîner. Une certaine forme d'orthodoxie s'établit, dont les épîtres pastorales et le livre des Actes peuvent donner une idée : on y avait retenu de Paul la définition nette de l'universalisme chrétien, et on avait laissé tomber les excentricités de sa doctrine sur la foi et la Loi, sur la prédestination absolue, sur les rapports du Christ préexistant avec les autres puissances célestes. Mais l'idée d'une révélation supérieure, d'une incarnation divine en Jésus s'accordait trop bien avec le culte du Seigneur Christ pour n'être point admise : on peut dire même que c'était le postulat indispensable de la nouvelle religion. Aussi bien s'est-elle glissée dans la tradition relative à Jésus Messie et Fils de Dieu, qui s'est peu à peu cristallisée dans les trois premiers évangiles. Cependant cette tradition même était considérée comme un élément fondamental de la tradition chrétienne ; et cela encore, malgré Paul, qui n'aurait voulu connaître de Jésus que le fait salutaire, la mort et la résurrection du Christ. C'est ce qui obligea de judaïser, ou, si l'on veut de messianiser la doctrine et l'évangile, par trop gnostiques et transcendants, du mystique d'Ephèse. Son idée de l'incarnation du Logos divin était infiniment plus haute, plus hellénique, plus acceptable, que la christologie de Paul,

mais il était tout à fait nécessaire de conformer davantage la figure de ce Christ à celle du Christ messianique et surtout de laisser une place aux croyances eschatologiques qui avaient été d'abord presque tout l'Evangile, et qui demeuraient très vivantes dans toutes les communautés, même à Ephèse. De là vient que le livre le plus hellénisant et le livre le plus judaïsant qui soient dans le Nouveau Testament, le quatrième évangile et l'Apocalypse, ont pu être publiés dans le même lieu et attribués finalement au même auteur.

On peut, semble-t-il, tenir pour certain qu'il exista vers la fin du I^er^ siècle, à Ephèse, un personnage du nom de Jean, un ancien disciple, qui vécut longtemps. C'était sans doute un juif palestinien ; il n'est point sûr qu'il eût connu Jésus ; s'il était le prophète Jean, qui parle dans l'Apocalypse, — ce qui n'est pas impossible, mais n'est aucunement prouvé, ni même très probable, — on croirait plutôt qu'il ne l'a jamais vu, tant son Christ est un personnage de mythe. Ce n'était pas Jean fils de Zébédée, mort en Palestine, comme son frère Jacques, et selon toute vraisemblance, avec lui, condamné par le roi Hérode Agrippa, au commencement de l'an 44. Jean d'Ephèse, ou Jean l'Ancien, paraît avoir joui, en son temps, d'un prestige assez considérable. S'il est l'auteur de l'Apocalypse, l'attitude qu'il prend à l'égard des communautés d'Asie s'explique par son rôle de prophète, mais cette qualité même et son livre lui auront donné crédit. Il est très significatif que l'Apocalypse ait été interpolée de façon à contenir en bref la doctrine essentielle du quatrième évangile. Il est dit du Christ, en un passage qui est à considérer comme une surcharge rédactionnelle (Ap. XIX, 14) : « Et il s'appelle de son nom le Verbe de Dieu ». Les mêmes personnes qui ont attribué le quatrième évangile à l'auteur de l'Apocalypse ont glissé tout exprès dans ce livre la christologie de l'évangile. En toute hypothèse, Jean l'Ancien, s'il n'est pas l'auteur principal de l'Apocalypse, était en affinité d'esprit avec cet auteur, et non avec le prophète mystique de l'Evangile.

Mais il n'y a pas eu qu'attribution de l'évangile gnostique à un représentant de la tradition commune du christianisme primitif, il y a eu remaniement de l'évangile pour l'accord, — un accord très relatif, mais qui parut alors suffisant, — avec cette

tradition. Le travail d'adaptation ne se fit pas, semble-t-il, en une seule fois, ni par une seule main ; ce fut plutôt l'œuvre successive de plusieurs individus, qui comptaient parmi les chefs de la communauté éphésienne ou qui leur touchaient de près. On a pu voir que le discernement des documents originaux et des additions rédactionnelles ne saurait se faire en toute certitude et précision ; il en va de même pour les éléments de rédaction, qu'on ne peut se flatter de répartir sûrement en deux ou trois catégories bien distinctes et circonscrites. Le livre lui-même atteste deux étapes de la rédaction que l'on peut considérer au moins comme principales. La première édition, que terminait la finale du chapitre xx, et qu'on pourrait hypothétiquement rapporter aux premières années du second siècle, aurait été la plus importante, étant caractérisée par la fixation du cadre chronologique et la distribution des matériaux qui devait en résulter, par l'adjonction de la plupart des emprunts faits à la tradition synoptique, — sinon des passages relatifs à l'Esprit défenseur qui remplace le Christ dans la direction de la communauté, — de ceux qui concernent la résurrection corporelle du Christ et la résurrection des morts au dernier jour. Cette première édition put bien être anonyme et de diffusion assez limitée. Si Jean l'Ancien vivait encore, on a pu la lui faire approuver, mais il était encore trop tôt pour la lui attribuer. La seconde et dernière édition, l'édition ecclésiastique pourrait être de vingt ou trente ans postérieure à la première. L'addition du chapitre xxi en est la pièce la plus importante, mais elle a pu comporter diverses retouches et d'autres additions dans le corps du livre, notamment en ce qui regarde le disciple bien-aimé. Cette édition paraît avoir été conçue en vue de faire accepter définitivement le livre dans le recueil évangélique par toutes les communautés, et d'abord par celle qui a eu, autant qu'on en peut juger, la principale initiative dans la fixation du canon du Nouveau Testament, spécialement du canon évangélique, à savoir la communauté romaine. Or le canon des Evangiles et celui du Nouveau Testament dans ses éléments essentiels ont été fixés vers le milieu du second siècle, au plus fort de la lutte contre le mouvement gnostique. C'est donc alors, et plutôt un peu auparavant, qu'Ephèse aurait pris les moyens indispensables pour

faire agréer son évangile à Rome, et qu'elle y aurait réussi, non toutefois sans provoquer, tant en Asie qu'à Rome même, une opposition que fit éclater surtout la crise montaniste. Mais il semblerait que la cause de l'évangile eût été gagnée d'avance par l'acceptation des personnes dirigeantes dans les communautés principales, et que l'Apocalypse seule ait finalement souffert, en Orient, du discrédit auquel le montanisme avait exposé les écrits prétendus johanniques. L'évangile, en effet, n'avait été accepté dans le canon que sous le nom de Jean et comme œuvre apostolique. Les chefs de la communauté éphésienne avaient fait tout ce qu'il fallait pour qu'on regardât leur Jean comme un personnage apostolique, et comme un apôtre, le mieux aimé du Christ, quoique Pierre — ils le professaient hautement, — eût été le chef du collège apostolique et qu'il eût donné au Christ par son martyre le témoignage du plus parfait dévouement.

Si sa position n'eût été déjà très solide à Rome, l'évangile johannique y aurait été aussi bien compromis par la controverse pascale qui prit au temps du pape Victor les proportions les plus graves. On ne s'aperçut même pas, semble-t-il, du côté romain, ou bien on feignit de ne pas s'apercevoir, que, si les synoptiques étaient les témoins de la tradition rituelle que suivaient Rome et la majorité des communautés chrétiennes, le quatrième évangile était le témoin de celle que défendaient les communautés d'Asie. C'est à bon droit que Polycrate se réclamait de Jean. Tout comme Marc, ancien évangile de l'Eglise romaine, reflète une tradition liturgique selon laquelle l'institution de la cène coïncide avec la pâque juive, la mort du Christ étant commémorée le lendemain, et qui rattache la fête de la rédemption à la commémoration de la résurrection le dimanche suivant, Jean représente une liturgie qui fait coïncider la mort du Christ avec l'immolation de l'agneau pascal et qui célèbre dans la commémoration de cette mort, le jour de la pâque juive, et dans le triomphe immédiat du Christ sur la mort, la fête du salut. Cette chronologie et peut-être cette liturgie sont aussi, semble-t-il, à la base de Marc ; mais la rédaction ecclésiastique du second évangile s'en est écartée pour s'adapter à l'usage liturgique de la communauté romaine, où le dimanche avait primé la pâque. A travers ses transformations, l'évangile mys-

tique d'Ephèse avait retenu ses traits essentiels. On ne pourrait pas résoudre par lui le problème historique de Jésus ; mais sans lui on connaîtrait mal certaines conditions importantes dans lesquelles ce problème se pose.

§ III. — Les épitres de Jean

Les trois documents que la tradition nous présente, non sans quelque hésitation, nous le savons, comme des épîtres de l'apôtre Jean, auteur non moins contesté du quatrième évangile et de l'Apocalypse, n'ont pas tout à fait le même caractère, bien qu'ils soient coordonnés entre eux, comme ils le sont avec les deux écrits principaux de leur auteur présumé. Seules les deux petites épîtres affectent pleinement la forme de lettres, la grande épître ayant plutôt celle d'une instruction morale ; et l'on sait que la tradition dans les anciens temps, de nos jours la critique, ont fait difficulté d'attribuer les deux dernières épîtres au même auteur que la première.

I. — *La première épître*

Comme les mêmes idées reviennent d'un bout à l'autre de la première épître, il est assez difficile d'y reconnaître un plan quelconque. Un prologue très solennel (1, 1-4), lourdement imité, semble-t-il, du prologue évangélique, annonce l'intention de faire connaître la vérité de la vie éternelle, qui s'est manifestée dans le Christ, et que l'auteur a pu entendre, voir, toucher dans celui qui la révélait ; la communication est faite pour que tous puissent entrer, avec ceux qui possèdent cette sagesse, dans l'union au Père et à Jésus-Christ son Fils. — En dépit de cette annonce, l'ensemble de l'instruction est beaucoup plus moral que dogmatique. L'on dirait que l'auteur n'écrit pas pour recommander un enseignement spécial à sa lettre, mais la révélation qui est contenue dans l'évangile. La grande phrase qui constitue le prologue est d'ailleurs fort mal construite, coupée qu'elle est par une longue parenthèse (1, 2) où est répété plutôt qu'expliqué

ce qui avait été dit d'abord. Mais s'il y a surcharge, c'est l'exorde solennel (1, 1, 3-4) qui serait secondaire, et ce qui en semble l'explication (1, 2) serait un débris du préambule original.

Il faut savoir que Dieu est lumière pure ; qui marche en ténèbres ne communie pas avec lui, mais qui marche dans la lumière, et qui pratique la vérité ; qui marche ainsi dans la lumière est purifié de tout péché par le sang de Jésus (1, 5-10). Il ne faudrait pas pécher, mais le croyant qui pèche a pour avocat Jésus-Christ, propitiation pour les péchés du monde (II, 1-2). Celui-là seulement connaît Dieu et lui est uni qui réalise en lui-même l'amour divin en obéissant à Dieu (II, 3-6). C'est le précepte depuis longtemps connu et pourtant nouveau, nouveau par le Christ, nouveau pour nous (II, 7-8). Lumière et amour, ténèbres et haine vont respectivement ensemble, mais non la lumière avec la haine, ni l'amour avec les ténèbres (II, 9-11). — En tout cela le sens mystique de l'auteur apparaît sincère, mais sa pensée est loin d'avoir la profondeur et l'originalité de l'évangile dans ses discours fondamentaux ; on ne peut pas se dissimuler qu'il est à la fois vague et subtil, et qu'il tombe quelque peu dans le verbiage.

A tous les fidèles, anciens croyants et nouveaux convertis, s'adresse l'avertissement apostolique (II, 12-14). Il ne faut point aimer le monde ni ce qu'aime le monde : tout cela passe, mais celui qui fait la volonté de Dieu demeure éternellement (II, 15-17). — On ne voit pas bien pourquoi l'apostrophe aux croyants se trouve dédoublée, l'auteur disant d'abord (II, 12-13) : « Je vous écris, enfants... ; pères... ; jeunes gens, » etc., puis se reprenant, avec quelques variantes accessoires (II, 14) : « Je vous ai écrit, enfants... ; pères... ; jeunes gens, » etc. La redite paraît d'autant plus étrange qu'elle est sans motif apparent. Le doublet ne paraissant pas accidentel, et l'auteur n'ayant guère pu se répéter lui-même de cette façon, l'on est tenté de supposer que la surcharge : « Je vous ai écrit, » etc., vient d'un rédacteur qui aura voulu viser expressément l'évangile, le rédacteur à qui l'on est tenté d'imputer l'emphase du prologue (1, 1, 3-4).

Voici venue la dernière heure, où l'Antichrist annoncé paraît en plusieurs antichrists, gens qui ont quitté la communauté, parce qu'ils n'en étaient pas réellement, et que les croyants reconnaî-

tront sans peine comme n'ayant pas la vérité (II, 18-21). Ces gens nient que Jésus soit le Christ, et ainsi nient-ils le Père, puisqu'ils nient le Fils ; confessons le Fils pour avoir le Père et pour rester dans le Père et dans le Fils en vie éternelle (II, 22-25) Les fidèles ont pour se prémunir contre ces faux docteurs l'onction qu'ils ont reçue et par laquelle ils sont en possession de la vérité (II, 26-27). — Morceau alambiqué, comme l'est tout cet écrit, mais qui tranche quelque peu sur le contexte, dont il se détacherait facilement (l'exhortation qui reprend avec II, 28, ferait une suite très naturelle à II, 17). Rien n'est plus étranger au fond primitif du quatrième évangile que cette préoccupation eschatologique. D'autre part, si la mention de l'Antichrist apparente notre passage à l'Apocalypse johannique, la substitution des hérétiques antichrists à l'Antichrist personnel dénonce la postériorité de l'épître, aussi secondaire par rapport à la grandiose eschatologie de l'Apocalypse que par rapport au mysticisme vivant et original du quatrième évangile. On peut dire que le mouvement gnostique va grandissant, repoussé par l'Eglise, mais la harcelant et l'inquiétant.

Demeurons en Dieu, afin d'avoir assurance quand se produira son avènement ; qui pratique la justice est né de lui ; c'est preuve de son grand amour que nous soyons ses enfants ; cela sera manifesté quand nous serons semblables à Dieu en le voyant comme il est ; en attendant, nous nous sanctifions à son exemple (II, 28-III, 3). Il s'est manifesté pour éliminer les péchés ; quiconque est né de Dieu ne peut pas pécher ; c'est à ce signe qu'on distingue les enfants de Dieu et ceux du diable ; ceux-là font le bien et s'aiment les uns les autres ; ceux-ci sont injustes et fratricides comme Caïn (III, 4-12). — Développement subtil mais assez régulier. Expression un peu matérielle de la filiation divine. Les enfants du diable ne sont pas les hérétiques, mais plutôt, en général, le monde incrédule. Et ce qu'il y a de plus remarquable en ce passage, ce qu'on pouvait déjà pressentir auparavant, mais qui paraît désormais indiscutable, c'est que l'auteur ne fait pas de distinction nette entre Dieu et le Christ, c'est que Dieu, le Père, est manifesté dans le Christ, et que le Christ, le Fils, est la manifestation terrestre du Père, Dieu. Sur ce point notre auteur s'écarte non seulement de l'Apocalypse, mais aussi

du quatrième évangile, tout au moins de son premier auteur, pour entrer dans le courant qui deviendra celui du christianisme commun, sauf à être taxé d'hérésie en quelques-uns de ses représentants extrêmes, les tenants du monarchianisme modaliste. Noter aussi la contradiction de ce qu'on vient de lire touchant le vrai chrétien, qui ne pèche pas, et ce qu'on a lu plus haut (I, 8-II, 1) touchant la présence du péché en tout homme et l'intervention propitiatrice du Christ.

Le monde, qui est dans la mort, hait les croyants, qui sont dans l'amour et dans la vie (III, 13-15). Comme Dieu-Christ a donné sa vie pour nous, nous devons donner notre vie pour nos frères (III, 16). Qui ne secourt pas effectivement son frère dans le besoin n'a pas l'amour de Dieu ; écoutons là-dessus notre conscience, qui seule peut nous donner assurance devant Dieu (III, 17-22). Obéissons à Dieu en croyant à son Fils et en nous aimant les uns les autres ; ainsi demeurerons-nous en lui et lui en nous (III, 23-24). — Développement et répétition de ce qu'on a lu dans le paragraphe précédent. Mais la suite de l'exhortation à la charité ne viendra que plus loin (IV, 7), et l'on va trouver d'abord une nouvelle dénonciation de la fausse gnose.

Eprouvons les esprits ! Est de Dieu l'esprit qui professe l'incarnation de Jésus-Christ ; qui la nie est de l'Antichrist ; il est l'Antichrist déjà venu (IV, 1 3). Les croyants triomphent de ces faux docteurs, étant de Dieu ; les faux docteurs sont du monde, qui, naturellement, les écoute. — Désignation toujours vague de l'hérésie, mais qui convient peut-être mieux au docétisme combattu par Ignace d'Antioche qu'au système attribué par la tradition à Cérinthe. L'enclave est coordonnée à ce qu'on a lu plus haut (II, 18-27) sur le même sujet. Mais il ne semble pas que celui qui vient de présenter comme résumé du devoir chrétien la foi au nom de Jésus Fils de Dieu, et l'amour du prochain, ait déjà en pensée la réprobation du docétisme. Ce qu'on lit de celui-ci n'entre pas bien dans le développement de la thèse principale : croire au nom du Fils, et nous aimer, parce que Dieu est amour et qu'il nous a aimés en nous envoyant son Fils (III, 23 ; IV, 7-11). De même, ce qu'on va lire un peu plus loin (IV, 13-15) touchant la confession de Jésus Fils de Dieu, envoyé par le Père en sauveur du monde, passage qui pourrait

sembler conçu dans l'esprit du quatrième évangile, sans égard à la gnose docète.

Aimons-nous les uns les autres: c'est la preuve que nous connaissons Dieu; car Dieu est amour, et il l'a montré en envoyant son Fils dans le monde en propitiation pour nos péchés (IV, 7-10). Aimons-nous comme Dieu nous a aimés ; ce sera la preuve de notre communion au Dieu invisible et de la présence de Dieu en nous (IV,11-12) Ici (IV, 13) l'auteur répète ce qu'il a dit plus haut (III, 24) pour introduire son second avertissement contre les hérétiques : la présence de Dieu en nous se reconnaît à ce qu'il nous a fait part de son esprit. Mais cette fois, c'est pour faire valoir le témoignage apostolique et comme témoignage personnel de l'auteur : « Nous avons vu et nous attestons que Dieu a envoyé son Fils en sauveur du monde » (IV, 11). Celui qui a écrit cela est l'auteur du prologue emphatique (I, 1, 3-4). Le même continue en signifiant que la profession de foi en Jésus Fils de Dieu, comprise en critère d'orthodoxie contre la gnose, est la condition de l'union à Dieu (IV,15) ; et pour rejoindre la thèse générale il continue (IV, 16 *a*) : « Et nous, nous avons reconnu, nous avons cru l'amour que Dieu a pour nous ». Dieu, qui est amour, — on nous l'a déjà dit (III, 8), — demeure en nous si nous demeurons dans l'amour ; cet amour chasse la crainte que pourrait nous inspirer le jour du jugement ; et un amour si parfait procède de celui dont Dieu nous a prévenus ; qui n'aime pas son frère, qu'il voit, ne peut pas aimer Dieu qu'il ne voit pas (IV 17*b*-21). — Peut-être y aurait-il à redire sur ces spécieuses antithèses, mais le sentiment qui les inspire est sincère.

Conclusion dont le début s'inspire du prologue évangélique (JN. I, 12-13) : est né de Dieu qui croit que Jésus est le Christ ; et qui aime Dieu doit aimer les autres enfants de Dieu ; l'amour est obéissance, et l'obéissance aux préceptes divins n'est pas difficile aux enfants de Dieu, parce qu'ils ont vaincu le monde par leur foi, la foi qui consiste à croire que Jésus est le Fils de Dieu (V, 1-5). La suite naturelle de ces pensées est en ce qu'on lit plus bas (V, 9-12) : cette foi se fonde sur le témoignage de Dieu, infiniment plus sûr que celui des hommes ; qui croit au Fils a en lui le témoignage divin, c'est-à-dire la vie éternelle qu'apporte

avec lui-même le Fils en ceux qui croient ; la présente lettre n'a pas d'autre objet que d'annoncer le don de vie qui est fait au croyant. — Ainsi l'épître reproduisait, et non sans intention, la première conclusion de l'évangile (Jn. xx, 31). Mais au beau milieu de ce développement s'introduisent certaines considérations d'un symbolisme fort subtil, qui ont la prétention assez singulière d'expliquer par avance le témoignage que Dieu est dit avoir rendu au Christ. — C'est, nous dit-on, celui-ci qui est venu par l'eau et le sang, l'eau de son baptême et l'eau du baptême chrétien, le sang de sa passion et le sang de la cène eucharistique ; en tout cela, c'est l'Esprit qui témoigne ; ce qui fait trois témoins mais ramenés à l'unité dans l'Esprit (v, 6-8). — Entendons, pour lier au contexte ces amphigouriques propos, que le témoignage de l'Esprit est précisément le témoignage que Dieu rend au Christ. Et c'est bien, abstraction faite du mystère verbal dont l'auteur enveloppe son idée, une partie de ce témoignage ; mais est-ce tout ce que signifie « le témoignage que Dieu a rendu au sujet de son Fils » ? Manquerait-il quelque chose à l'enseignement et à la clarté de ce passage si on l'interprétait par les discours de l'évangile, en omettant la gnose abstruse sur l'eau et le sang qui font témoignage avec et par l'Esprit ? La gnose est en rapport direct avec un passage secondaire de l'évangile (Jn. xix, 34-35), l'incident du coup de lance en suite duquel l'eau et le sang jaillissent du côté de Jésus mort. Elle nous dit, à mots couverts, le sens de l'incident. Celui qui le connaissait si sûrement ne le donne pas par conjecture ; il parle ici de témoignage ; dans l'évangile, l'inventeur de l'incident accentue la signification du fait en disant que celui qui l'a vu en rend témoignage. Si ce n'est pas le même symboliste qui parle dans l'évangile et dans l'épître, ce sont deux individus qui se touchaient de très près.

L'instruction s'achève sur deux réflexions qui semblent contradictoires. Premièrement (v, 14-17), l'exaucement est certain de toute demande conforme à la volonté divine ; il faut donc implorer de Dieu le pardon pour un frère pécheur, pourvu qu'il ne s'agisse pas de péché mortel, car le péché mortel est impardonnable. D'autre part (v, 18-21), quiconque est né de Dieu ne pèche pas ; le Fils de Dieu est venu nous faire connaître le Dieu véritable, en qui nous sommes, étant dans le

Christ. — Ici le croyant est proclamé impeccable, et l'on vient de poser le cas du chrétien pécheur. La même contradiction existe aussi bien dans le corps de l'épître, mais moins flagrante, parce que les termes en sont moins rapprochés. On nous a parlé du croyant qui pèche et du pardon qu'il peut obtenir (I, 8-II, 2); on nous a déclaré non moins nettement (III, 9-10) que celui qui est né de Dieu ne pèche pas, ne peut pas pécher. Si c'est le même auteur qui s'est contredit plus haut, sans s'en apercevoir, il peut aussi bien se contredire dans cette finale : il traiterait du chrétien pécheur en se plaçant au point de vue de l'expérience, et il se placerait au point de vue abstrait pour décréter en principe l'impeccabilité du vrai croyant. On pourrait admettre que l'éditeur de la lettre a jugé bon de traiter à nouveau, pour finir, le thème de la pénitence, en s'inspirant du corps de la lettre, et qu'il entend l'impeccabilité du croyant par rapport au péché mortel, en disant qu'un tel pécheur, s'il a été nominalement chrétien, n'était pas réellement enfant de Dieu (cf. II, 19). Mais une logique si peu sévère préside en général à cette composition que l'on peut hésiter à regarder comme secondaire soit une partie soit la totalité de la finale.

Nonobstant la réserve que doit imposer cette considération, il ne semble pas que l'épître en son entier soit d'une seule main, quoique cette main unique ne dût pas être considérée comme celle d'un écrivain très original. Les passages où l'auteur pose en apôtre, fulmine contre les hérétiques et vise directement l'évangile, ont bien l'air d'avoir été surajoutés, à seule fin de faire valoir comme lettre apostolique un document qui par lui même n'avait pas de si hautes prétentions. Ce caractère composite de l'épître et la complexité de son rapport avec l'évangile expliquent en partie les divergences d'opinion qui se sont produites entre les critiques, les uns (Köstlin, Hilgenfeld, Harnack, Wrede, Jülicher, Clemen, Brooke, Stanton) croyant pouvoir attribuer l'épître au même auteur que l'évangile, les autres (O. Holtzmann, Brückner, Weizsäcker, J. Réville, Pfleiderer, P. W. Schmidt, Wellhaussen, P. W. Schmiedel) se refusant à reconnaître dans l'épître l'auteur de l'évangile. Mais une opinion mitoyenne s'est déjà fait jour (Heitmüller, Baumgarten) qui distingue, au moins pour l'évangile, l'auteur de l'éditeur, et

serait disposée à voir en ce dernier l'auteur de l'épître. La rédaction de celle-ci n'étant pas non plus homogène, et l'évangile ayant eu, pour ainsi parler, deux éditions, il y aurait lieu d'amender l'hypothèse.

Ainsi qu'on l'a déjà pu voir, entre l'épître et l'évangile les différences ne sont pas moins sensibles que les ressemblances, et elles ne permettent pas d'attribuer, sans autre forme de procès, la même origine et la même fortune à l'épître et à l'évangile, jusqu'à la constitution définitive de l'une et l'autre. Assurément notre épître et aussi bien les deux autres ont avec l'évangile une assez grande communauté d'idées et de langage, et elles ont, comme l'évangile, une assez grande différence de fond et de forme avec l'Apocalypse pour que presque aucun critique ne se risque maintenant à postuler un seul et même auteur pour tous les écrits dits johanniques : on pourrait, au contraire, signaler un certain nombre d'exégètes, dans les derniers temps, qui se sont montrés disposés à attribuer la grande épître, ou même les trois lettres, à l'évangéliste. Dans l'évangile et dans l'épître on retrouve le Fils de Dieu venu en chair, qui est la vie, qui a la vie en lui et qui la donne ; par la mission duquel s'est manifesté l'amour de Dieu ; qui prescrit aux croyants, en correspondant à cet amour divin, la charité fraternelle ; en qui demeurent les fidèles et par qui les fidèles demeurent en Dieu ; qui a donné à ceux qui croient en lui d'être enfants de Dieu, de vaincre le monde. Et ces idées communes aux deux écrits s'expriment en des formules identiques. On peut même dire que le même ton mystique domine dans l'évangile et dans l'épître. Mais sur ce point une distinction doit être faite, qui correspond aux différences dont il nous faut aussitôt parler. Le ton de l'épître a le même caractère mystique, il joue le même air que l'évangile, mais avec un accent beaucoup moins profond que l'évangile en ses parties originales ; il ressemble fort à un écho diminué.

Les différences ne sont aucunement secondaires, et l'on ne saurait les expliquer par le fait que l'auteur parlerait, dans l'épître, en son propre nom, au lieu de parler, comme le plus souvent dans l'évangile, au nom du Christ. La langue de l'épître a certaines locutions et formules qui lui sont propres et dont quelques-unes ne laissent pas d'être caractéristiques (par

exemple, l'emploi du mot « parousie », les formules « confesser Dieu », « nier le Fils », « avoir le Père », ou « le Fils, etc.), ou bien l'on y remarque l'absence de tel vocable qu'on peut dire essentiel à l'évangile (ainsi « gloire », δόξα, et « glorifier », qu'on trouve un peu partout dans le Nouveau Testament). Et cette diversité du langage s'accompagne d'une certaine diversité dans la doctrine. On est quelque peu surpris de rencontrer dans l'épître (II, 1) le Christ avec le rôle d'avocat ou d'intercesseur (παράκλητος) que l'évangile (XIV, 16) attribue à l'Esprit. L'épître insiste sur la propitiation (ἱλασμός) par le sang du Christ (II, 2; IV, 10), à peine indiquée dans l'évangile (I, 29, 36). Elle connaît de même la parousie et le jugement dernier (II, 28; IV, 17), qu'ignorent délibérément les parties fondamentales de l'évangile. La mention des antichrists, monnaie de l'Antichrist dont parlent, sans employer le mot, la seconde aux Thessaloniciens (II, 3-10) et l'Apocalypse, est particulièrement significative. On dirait que le mysticisme johannique et la donnée apocalyptique ont été l'un et l'autre atténués pour se pouvoir accorder. Enfin, la conception christologique de l'épître est loin d'être celle de l'évangile, où le Logos, de si près qu'il tienne à Dieu, ne lui est pas identifié, lui reste subordonné, le Christ johannique déclarant hautement que le Père est plus grand que lui (Jn. XIV, 28), tandis que l'épître ignore la personnalité distincte du Logos et semblerait plutôt identifier le Christ à Dieu. Que l'on place la composition de l'épître avant ou après celle de l'évangile, ces différences ne s'expliquent pas naturellement du même auteur.

Il n'y en a pas moins, semble-t-il, une étroite correspondance entre les étapes rédactionnelles de l'épître et celles de l'évangile. L'épître ne tient en rien au mystique original et profond qui a écrit les morceaux essentiels de l'évangile johannique; mais sa rédaction première pourrait bien avoir été en rapport avec ce qu'il est permis d'appeler la première édition de l'évangile: et il est très vraisemblable, sinon certain, que la rédaction dernière de l'épître a été préparée par les mains qui ont donné à l'évangile sa forme définitive. La rédaction première correspond au travail accompli sur l'évangile pour le mettre en coordination suffisante avec les évangiles synoptiques: ce que nous dit l'épître sur la propitiation par le sang du Christ s'harmonise assez

bien avec ce qu'on lit dans l'évangile touchant le Christ agneau de Dieu et agneau pascal ; la perspective eschatologique, artificiellement surajoutée en plusieurs endroits de l'évangile, est celle de l'épître ; et celle-ci a pu faire du Christ le Paraclet, parce que les morceaux concernant l'Esprit appartiennent, dans l'évangile, à l'édition finale (noter que Jn. XIV, 16, présente l'Esprit comme « un autre paraclet », ce qui laisse entrevoir que le Christ a été dit « paraclet » avant l'Esprit) ; et la recommandation du grand précepte est en rapport avec la première élaboration générale des discours après la cène ; en un mot, la première rédaction de l'épître pourrait avoir été conçue en manière de complément et d'accompagnement à la première édition de l'évangile. La rédaction dernière, qui fait intervenir l'apôtre témoin, qui fulmine contre la gnose docète, qui explique avec tant de mystérieux à-propos comment le Christ est « venu par l'eau et par le sang », a dû être aussi aménagée par celui ou ceux qui, dans l'évangile, ont fait valoir le témoignage du disciple bien-aimé, défini le rôle de l' « autre paraclet », l'Esprit, grand témoin du Christ, introduit dans l'évangile l'incident du coup de lance, et constitué la bibliothèque johannique. Ainsi l'épître aurait toujours été conçue comme une instruction complémentaire de l'évangile, et, surtout dans la dernière rédaction, elle tendait à le recommander ; ce n'aurait jamais été une instruction spéciale, destinée à un groupe déterminé de fidèles, auprès duquel l'auteur aurait été accrédité ; elle aurait été conçue dès l'abord en explication complémentaire de l'évangile, lorsqu'on s'avisa de donner à celui-ci une forme qui lui permettrait de se répandre dans les communautés ; elle aurait été mise au point quand on lança définitivement l'évangile comme œuvre apostolique et antignostique, pour lui garantir sa place à côté des évangiles plus anciens.

II. — *La deuxième et la troisième épîtres*

Nonobstant l'opinion contraire de quelques-uns, les deux petites épîtres sont réellement du même auteur, comme elles affectent de l'être ; elles ont même forme, même esprit, même

style, elles se complètent mutuellement et elles ont été faites pour aller ensemble : pièces jumelles, qui sembleraient, comme certains l'on déjà remarqué, avoir été écrites en même temps et sur deux feuillets de papyrus qui avaient exactement la même dimension. Beaucoup se refusent à les attribuer au même auteur que la première, en alléguant leur forme de lettres privées, leur manque d'originalité, la singularité de leur suscription : arguments peu décisifs dès qu'on admet une double rédaction pour la première épître. Les petites lettres ne sont pas du premier auteur de la première épître ; mais rien n'empêche de les attribuer au dernier rédacteur, comme elles semblent, en effet, se réclamer de lui. Elles conviendraient tout à fait à ce pseudo-apôtre, car ce sont de pseudo-lettres. Si elles ont été traitées par la tradition ecclésiastique moins favorablement que la première épître, c'est que la médiocre portée de leur contenu les aura fait plus ou moins négliger, que leur apparence de lettres privées leur a porté préjudice, et qu'on aura été déconcerté par la façon insolite dont se désigne leur auteur présumé. L'auteur réel, en faisant parler « l'Ancien », n'avait pas pensé qu'une telle désignation ne serait pas suffisamment claire en dehors du cercle où le personnage ainsi qualifié demeurait en réputation. Mais cette dénomination avait pu être choisie parce qu'une évocation trop nette de l'apôtre Jean aurait eu chance de faire démasquer aussitôt la fraude. Il suffirait que le lecteur fût amené à penser que « l'Ancien » était le témoin apostolique dont se recommandait la première épître et qui était expressément désigné comme auteur de l'évangile par les éditeurs de la bibliothèque johannique; l'Apocalypse était censée fournir le nom de l'apôtre en question. Nul besoin de supposer que les petites lettres auraient été écrites par un « presbytre » dont le nom aurait été supprimé pour faciliter l'attribution à Jean. Il faudrait prouver d'abord que les lettres ne sont pas fictives, et elles ont toute chance de l'être.

La première est adressée par « l'Ancien » à « la Dame Elue ». Ce n'est pas une personne chrétienne du sexe féminin qui se trouverait désignée par un titre et une épithète honorifique, ou qui aurait eu nom Kyria, ou bien Eclecté. De quelque façon qu'on interprète les noms, cette pieuse dame a beaucoup plus

d'enfants qu'une femme n'en saurait avoir ; et comme, à la fin de la lettre, « l'Ancien » la salue au nom des « enfants » de sa « sœur Elue », il est clair que l'Ancien adresse à une communauté le salut d'une autre communauté. Mais il apparaît, par la même occasion, que la lettre n'est pas adressée à une communauté déterminée, dont le nom aurait pu et dû figurer dans la suscription. Si le nom propre de la communauté destinataire manque dans la suscription, comme le nom propre de l'auteur, c'est parce que la lettre est fictive ; quand on la mit en circulation, elle n'avait jamais été adressée à une communauté quelconque par qui que ce fût ; elle venait simplement compléter la bibliothèque johannique. Et le contenu répond à cette hypothèse.

Après une salutation développée dans le style mystique de nos épîtres (1-3), l'auteur félicite la Dame de ce que beaucoup de ses enfants « marchent dans la vérité », et il insiste pour que tous gardent le précepte donné depuis le commencement, c'est-à-dire le précepte de la charité mutuelle, en se gardant des séducteurs qui contestent que Jésus-Christ soit « venu en chair » ; ces gens-là sont l'Antichrist, ils n'ont pas Dieu ; il ne faut pas les recevoir ni les saluer (4-11). — Répétition de l'enseignement donné dans les parties secondaires de la première épître ; et visiblement la lettre n'a été écrite que pour le mettre en relief en y consacrant une épître spéciale. Cet avantage n'est pas aussi insignifiant qu'il pourrait sembler ; car la réprobation du gnosticisme est rendue plus vigoureuse par cet isolement. — L'auteur s'excuse de n'en pas écrire davantage, se réservant de dire oralement ce qu'il n'écrit pas, et il salue la Dame (12-13). — Il a écrit tout ce qu'il voulait. Il a poussé contre la gnose la pointe qu'il avait déposée dans la première épître, et il a enrichi d'une nouvelle pièce la bibliothèque johannique. Avec le mot à Gaius, cela fera trois lettres, nombre parfait.

C'est à un individu que paraît adressée la troisième lettre. Le nom de Gaius ou Caius était si commun que ce n'est presque pas fiction que d'écrire à un destinataire inexistant, à un type de bon fidèle, en l'appelant Gaius. En tout cas, c'était fantaisie pure que de vouloir identifier notre Gaius, comme on a fait dans l'antiquité ecclésiastique, et même en ces derniers

temps, à l'un des Gaius qui sont mentionnés ailleurs dans le Nouveau Testament. Notre Gaius appartient à la communauté de la Dame Elue ; et comme cette communauté n'est pas à situer géographiquement, notre Gaius n'est pas à considérer comme ayant jamais existé personnellement. Mais ici la fiction se complique, et il ne s'agit plus d'accentuer une leçon donnée dans la première épître, il s'agit de recommander l'attitude de ceux qui, comme Gaius, respectent l'« Ancien », c'est-à-dire ce que ce nom représente pour l'auteur de la seconde épître, et de flétrir ceux qui, comme l'orgueilleux Diotréphès, sont dits ne pas le « recevoir ».

La salutation (1) retient la formule essentielle de la lettre à la Dame, mais n'y ajoute rien, l'auteur se mettant moins en frais pour un individu, qui est le bon chrétien, que pour une personnalité collective qui est, au fond, l'Eglise universelle. Gaïus est félicité pour l'hospitalité qu'il donne aux frères itinérants, — ce sont les apôtres et prophètes voyageurs, dont parle aussi la *Didaché*, — qui passent d'une communauté à l'autre et ne se contentent pas d'édifier une seule communauté. Ces gens-là touchent de près à « l'Ancien », mais « l'Ancien » paraît se mettre au-dessus d'eux, comme étant éminemment ce que sont ces colporteurs de « la vérité » (2-8). — La perspective est un peu confuse, car on dirait que les obligés de Gaius sont venus faire son éloge auprès de « l'Ancien » ; ils ne laissent pas pourtant d'être encore auprès de Gaius, qui est invité par la présente à les traiter comme il faut quand ils prendront congé de lui. — L'Ancien dit avoir écrit à la communauté. — Ce doit être la lettre à la Dame Elue qui est visée dans cette référence, et par là nous sommes fixés sur la personnalité de Gaius comme sur celle de la Dame. — Mais l'Ancien ajoute qu'il perd sa peine à écrire, parce qu'un certain Diotréphès, qui affecte de conduire les membres de la communauté en question, « ne le reçoit pas » ; ce Diotréphès va même plus loin, il se répand en mauvais propos sur l'Ancien, il ne reçoit pas les frères que reçoit le bon Gaius et il ne veut pas qu'on les reçoive (9-10). — « Si je viens, je rappellerai les actions qu'il fait », dit l'Ancien, qu'on serait surpris de voir tellement modéré dans sa menace, si l'on n'avait appris de lui-même qu'il ne pourra pas l'exécuter, puisque Dio-

tréphès « ne le reçoit pas ». Il en résulte seulement que la situation de l'Ancien, étant contradictoire, n'est pas réelle. L'Ancien est le nom dont se couvrent les gens qui font valoir la doctrine et les écrits johanniques. Gaius est le type des croyants qui leur font bon accueil. Diotréphès est le type des chefs de communauté qui regardent d'un mauvais œil ces gens et leur propagande. C'est l'évêque qui s'oppose aux continuateurs de l'apostolat primitif. Mais on n'a pas ici un simple indice des tiraillements qui ont dû se produire et qui se sont produits entre les prédicateurs ambulants et l'épiscopat monarchique en voie de s'affermir. La cause de l'Ancien, de ce que son nom représente, est liée à ces querelles ecclésiastiques, et nous apprenons de notre auteur que l'épiscopat monarchique, en voie de s'affermir, l'a mal accueillie d'abord en son milieu d'origine. On aurait pu s'en douter, mais il n'est pas indifférent de savoir que le mystérieux Ancien ne s'est pas imposé du premier coup aux Diotréphès. On le fait parler contre eux pour abattre leur résistance. — Loué soit donc Gaius, et aussi Démétrius, à qui « la vérité » rend témoignage ; l'Ancien ajoute son témoignage à celui de la vérité ; et tu sais », conclut-il, « que notre témoignage est vrai » (11-12). — Ceci est la griffe du personnage, par laquelle l'Ancien s'identifie avec le témoin dont l'évangile même garantit par deux fois (XIX 35 ; XXI, 24) la véracité. Démétrius n'a pas plus de consistance que Gaius et Diotréphès comme personnalité historique ; c'est la transition, médiocrement réussie, dont l'auteur s'est servi pour amener la déclaration par laquelle est mis en relief le témoignage de l'homme apostolique dont il veut faire accepter les écrits prétendus. — Et l'Ancien s'excuse auprès de Gaius, comme il a fait auprès de la Dame Elue, de n'en pas écrire davantage ; il en dira plus long bientôt, quand il viendra (13-15).

On identifie volontiers l'Ancien de nos lettres avec Jean l'Ancien, le disciple du Seigneur dont parle Papias, et il est possible, en effet que ce Jean l'Ancien soit entré comme un élément dans la personnalité du nôtre. Il paraît d'ailleurs impossible d'identifier ce Jean l'Ancien soit au premier auteur de l'évangile, soit à l'un des éditeurs de l'évangile et des épîtres, soit de lui attribuer seulement les deux petites épîtres. Tout au plus pourrait-on supposer, comme il a été dit plus haut, mais

rien n'y oblige, qu'on lui avait fait plus ou moins approuver la première édition de l'évangile. L'Ancien que visent nos lettres est le même témoin hors pair qui est identifié dans l'évangile au disciple bien aimé, qui est un apôtre distingué entre tous les apôtres, bien qu'il n'ait pas été martyr comme Pierre, ni chargé comme lui de paître les agneaux et les brebis, un apôtre de légende et presque de mythe, identifié discrètement, pour le besoin, par l'intermédiaire de Jean l'Ancien, — aussi par l'intermédiaire du prophète Jean, auteur principal de l'Apocalypse, si ce Jean est à distinguer de l'Ancien, — à l'apôtre Jean fils de Zébédée, bien que celui-ci ne soit jamais venu en Asie et qu'il n'ait rien écrit, mais que, très vraisemblablement, pour ne pas dire certainement, il soit mort en Palestine, avant l'an 70, probablement en même temps que son frère Jacques. Le martyre des deux apôtres n'est pas attesté seulement par Papias (cf. *Actes des Apôtres*, 482-483), il l'est encore plus sûrement par l'évangile de Marc (x, 39), dans un récit où on le fait prédire à Jésus, parce que le souvenir en était encore vivant quand fut rédigé le second évangile. C'est précisément parce que le martyre avait eu lieu en un pays éloigné, aux premiers temps de l'Eglise, sans qu'une communauté eût subsisté sur place pour garder sa tombe et son souvenir, que la légende d'Ephèse a pu faire servir à ses fins l'apôtre Jean aussi bien que Jean l'Ancien, et que cette légende, si audacieusement mais si subtilement frauduleuse, a pu s'imposer à la tradition catholique, non pas toutefois sans lutte ni protestations, ainsi qu'on l'a pu voir.

Les plus récents commentateurs de nos épîtres sont Bauer (*Hand-Commentar zum N. T.* VI³, 1908), Windisch (*Handbuch zum N. T.* IV, II ; *Die katholischen Briefe*, 1911), Brooke (*A critical and exeg. Commentary on the Johannine Epistles*, 1912), Baumgarten (*Die Schriften des N. T.*, IV³, 1917).

M. DENIO'S LIBRARY,
HAWARDEN.

L'ÉVANGILE SELON JEAN

1, [1]Au commencement était le Logos,

I. — Le prologue

Une préface très solennelle introduit ici la relation évangélique. Elle comporte d'abord une déclaration générale touchant le Logos divin, son rapport avec Dieu, son rôle dans la création, sa manifestation terrestre pour le salut des hommes (1, 1-5) ; puis une autre déclaration touchant le rôle de Jean-Baptiste (1, 6-8) ; enfin des explications sur les conditions et l'objet de la venue du Logos parmi les hommes (1, 9-13), avec la définition nette de l'incarnation du Logos et de ses conséquences (1, 14, 16-18), définition où s'intercale (1, 15) un rappel du témoignage rendu par Jean au Logos incarné.

Les cinq premiers versets du quatrième évangile constituent par eux-mêmes une sorte de préface générale qui résume de façon abstraite le thème du livre, à seule fin de le rattacher dès l'abord et définitivement à la notion du Logos, dont il ne sera plus parlé qu'une fois dans la suite du prologue et qui ne sera pas même nommé dans le corps de l'ouvrage. Cette préface n'est pas moins remarquable par la forme que par le contenu. Elle renferme dix propositions réparties en trois groupes, chaque proposition et chaque groupe étant reliés entre eux par un artifice, assez analogue à celui qu'on remarque en certains psaumes hébreux, qui consiste à reproduire au commencement d'une proposition le dernier mot ou le mot le plus important de la proposition précédente. Dans chaque groupe, on pourrait presque dire dans chaque strophe, la première proposition se présente comme une assertion, la seconde ou les deux suivantes comme un développement, et la dernière comme une conclusion. Les propositions, sans être soumises à une mesure rigoureuse, sont de longueur proportionnée, et elles ont une certaine cadence musicale. Avec moins de rigueur cet arrangement et ce rythme se retrouvent dans

Et le Logos était près de Dieu,

la suite du prologue, aussi dans les discours de l'évangile, (voir MUELLER, *Das Johannes-Evangelium im Lichte der Strophentheorie*, 1909), et il y a lieu d'en tenir compte pour l'interprétation du texte. Le Logos est ici considéré premièrement en lui-même et dans son rapport avec Dieu (I, 1), puis dans son rapport avec le monde créé (I, 2-3), enfin dans son rapport particulier avec les hommes.

« Au commencement », — c'est-à-dire dès l'éternité, avant le temps, avant le monde, — « était le Logos » — ou la Parole. Dans notre livre, comme dans Marc, le commencement historique de l'Evangile est le baptême de Jésus ; mais l'auteur remonte à son commencement absolu, en Dieu. Le Logos est censé connu des lecteurs, et l'évangéliste ne juge pas nécessaire de prouver qu'il existe un Logos ni de le définir, mais d'affirmer d'abord sa priorité et sa supériorité sur toute créature (d'où la vedette ἐν ἀρχῇ), puis d'expliquer sa manifestation dans le Christ. L'on devra donc comprendre, sans qu'il soit besoin de le dire autrement, que le Logos est la parole subsistante par laquelle Dieu est révélé. Le Logos est comme l'expression de Dieu ; cette expression révélatrice existait dès le commencement, lorsque le monde n'existait pas encore. Ainsi commencement et parole remontent plus haut que le commencement et la parole créatrice dans la Genèse (I, 1, 3 ss.) ; ils ne laissent pas de s'y référer ; et de même les mots « vie » et « lumière », qu'on trouvera bientôt, ont un autre sens que dans le récit de la création, mais ils ont l'intention de s'y rattacher. Ce n'est pas que les idées en proviennent. Le Logos fait plutôt suite aux personnifications de la Sagesse dans l'Ancien Testament (JÉR. X, 12 ; JOB, XII, 13 ; XXVIII, 12-28 ; PS. CIII, 24), surtout dans les Proverbes (VIII, 22-IX, 10), dans l'Ecclésiastique (I, 1-10, 14-20 ; IV, 11-19 ; VI, 18-22 ; XIV, 20-XV, 10 ; XXIV ; LI, 23-31), et dans la Sagesse (VI, 12-IX), où la personnification est décidément autre chose qu'une métaphore poétique. Mais le livre de la Sagesse est un livre alexandrin, tout pénétré de l'influence hellénique. Notre Logos est encore plus spécifiquement hellénique, au moins par son nom, qui l'apparente à la philosophie de Philon. Toutefois si les affinités sont multiples entre les doctrines de notre évangile et celles de Philon, les différences ne sont pas moins considérables, et même il n'est pas autrement probable que l'évangile johannique dépende littérairement des écrits philoniens. Le point de vue de l'évangile n'est pas celui de la philosophie ; la personnalité du Logos johannique est

Et le Logos était dieu.

bien plus accentuée que celle du Logos de Philon ; et l'incarnation du Logos, si énergiquement affirmée dans notre prologue et dans tout l'évangile, ne s'accorderait pas naturellement avec l'idée que Philon se fait de la matière. La conception, religieuse et mystique, de notre Logos est bien plus étroitement et plus directement apparentée à la théosophie égyptienne, qui, utilisant d'une part l'assimilation du Logos à Hermès dans la prédication stoïcienne, et identifiant d'autre part Hermès au dieu Thot, voyait dans Thot-Hermès non seulement le Logos organe de la création, mais le médiateur de la révélation divine et de la régénération pour l'immortalité, et opérait comme notre évangile avec les termes mystiques de « vérité », « lumière », « vie » (Bauer, 8; Heitmüller, 39; pour documentation plus complète, voir Reitzenstein, *Zwei religions geschichtliche Fragen*, 1901 ; *Poimandres*, 1904 ; *Die hellenistichen Mysterienreligionen*, 1910). C'est avec cette doctrine de mystère que la conception johannique, théorie du mystère chrétien, est en affinité, sans qu'on puisse affirmer, d'ailleurs, qu'elle en dépende directement.

On nous dit que le Logos « était », on ne nous dit pas comment il est devenu ; l'auteur du prologue n'est pas un métaphysicien, et rien n'est plus loin de sa pensée que de définir la relation transcendante de Dieu et du Logos ; il lui suffit de poser, par ce Logos, son Christ dans la sphère de la divinité, de le placer avant le temps, au-dessus de tous les êtres créés ; ce point de départ est tout ce dont il a besoin pour décrire ce qui est pour lui l'essentiel, l'œuvre salutaire du Logos-Christ. Mais encore faut-il bien marquer la situation du Logos à l'égard de Dieu. Conçu et prononcé avant le temps, — « le Logos était près de Dieu ». — étroitement associé et uni à lui, c'est tout ce qu'on peut dire (cf. 1 Jn. 1, 2); mais une distinction personnelle est nettement affirmée entre Dieu et le Logos. Le mot Dieu désigne ici l'être divin en sa personnification absolue, le Père, selon l'usage commun du Nouveau Testament. N'ayant pas encore parlé du Logos comme Fils, l'évangéliste pouvait d'autant moins employer le mot « Père », que l'artifice de la première strophe réclamait l'emploi du mot « Dieu », à la fin du second membre, pour la reprise du troisième. L'auteur ne dirait pas que Dieu était près du Logos, le rapport qu'il a en vue n'impliquant pas seulement l'union, mais une sorte de subordination transcendante du Logos à Dieu. — « Et le Logos était dieu ». — Dans cette proposition le mot θεός n'a pas l'article, parce que l'on veut signi-

[2]Il était au commencement près de Dieu :
[3]Tout par lui s'est fait,

fier simplement que le Logos était de nature divine. Avec l'article, la proposition, signifierait que le Logos était personnellement identique à Dieu, c'est-à-dire au Père.

Le premier membre de la seconde strophe résume l'enseignement de la première, comme point de départ pour un développement nouveau. Le Logos — « était au commencement près de Dieu ». — Tel est son rapport avec l'être suprême. Et voici dans quel rapport il se trouve avec la création : — « Tout par lui s'est fait ». — Toutes choses sont par lui arrivées à l'existence. Le Logos est présenté comme la cause intermédiaire de la création (cf. Col. I, 15-17 ; Hébr. I, 2-3) : Dieu s'exprime lui-même par son Logos, il crée par son Logos, il se révèle par son Logos. Le Logos est l'intermédiaire entre Dieu et le monde ; il l'est par sa fonction plutôt que par sa nature, qui est proprement divine ; il ne sert pas précisément à combler l'abîme qui sépare du monde le Dieu abstrait de Philon, car le Dieu de Jean est réel et vivant. Dieu et le Logos sont transcendants, si l'on peut dire, spirituellement et moralement, mais ils ne laissent pas d'agir immédiatement dans la nature. Le Logos n'est pas l'instrument dont Dieu se sert pour créer le monde ; il est la parole subsistante à qui la puissance divine est communiquée, en qui elle réside et repose, pour ainsi parler, avant de se manifester dans l'œuvre de la création. Bien que Dieu crée par son Logos, le Logos n'existe pas seulement en vue de la création, mais d'abord pour le Père dans le sein duquel il était « avant que le monde fût » (XVII, 5). Le Logos n'est pas « devenu », il n'est pas une créature. Comment procède-t-il du Père ? Le mot émanation est probablement celui qui traduirait le mieux la pensée de l'évangéliste (cf. XV, 26 ; Hébr. I, 3 ; Prov. VIII, 21-31). Au rôle du Logos dans l'œuvre de la création l'on peut comparer celui que les livres sapientiaux attribuent à la Sagesse (Prov. VIII, 30 ; Sag. VII, 12), AElius Aristide à Athéna (*Or. in Minerv.*, XXXVII, 5), les hymnes hellénistiques à Isis (Reitzenstein, *Zw. rel. Fr.*, 104) ; les écrits hermétiques à Hermès, préposé par Zeus à l'organisation de la matière, Philon au Logos (*Cherub*, 172 ; *Leg. alleg.* I, 21 ; III, 96 ; etc.), la tradition perse à Mithra (Cumont, *Les mystères de Mithra* [3], 139).

Par une sorte de parallélisme antithétique, la proposition affirmative : — « Tout est devenu par lui », — est complétée par une proposition négative : — « Et rien sans lui n'est devenu ». — Peut-être l'auteur

Et sans lui ne s'est fait rien.

a-t-il voulu exclure la pluralité des intermédiaires, comme on admettaient les gnostiques avec leurs archontes et leurs éons, ou bien encore les dieux des païens et les anges. Si l'évangile était à interpréter par Philon, il y aurait lieu de soupçonner que la matière n'est pas comprise parmi les créatures, les choses qui sont « devenues » étant tous les êtres déterminés ; mais il est plus probable que l'auteur a plutôt fait abstraction de ce problème philosophique et qu'il l'a tranché sans y avoir seulement pensé, enseignant que Dieu a tout fait par sa parole, et ne réservant aucune place à la matière à côté de Dieu et du Logos « avant la création du monde ».

On lit ordinairement : « Et sans lui rien n'est devenu de ce qui est devenu ». Cette construction paraît commandée par le sens ; elle est cependant ignorée des autorités les plus anciennes, qui rattachent les mots : « ce qui est devenu » (ὃ γέγονεν), à la phrase suivante. La tradition est ferme à cet égard jusqu'au IVe siècle, quoique l'on ne s'accordât pas sur la façon de couper et d'entendre la proposition : « Ce qui devint en lui était vie », les uns rattachant les mots : « en lui » à « ce qui devint », les autres à « était vie ». On a même exemple de la construction bizarre et visiblement fausse : « Et sans lui rien n'est devenu de ce qui devint en lui ». La lecture ancienne a eu le malheur d'être exploitée par les hérétiques : les gnostiques y trouvaient que l'éon féminin Zoé était « devenu » dans le Logos ; les manichéens y découvraient que tout n'avait pas été fait par le Logos ; les eunomiens et les macédoniens (pneumatomaques), estimant que « ce qui devint » dans le Logos était l'Esprit saint, en concluaient que l'Esprit saint était une créature ; les ariens mêmes, au dire de saint Ambroise (*De fide*, III, 6), prétendaient en inférer que le Logos aussi avait été fait. En face de ces interprétations hérétiques l'ancienne ponctuation orthodoxe ne semblait pas fournir de sens bien consistant. Du moment qu'on faisait de « ce qui devint » le sujet de la phrase et qu'on lisait : « Ce qui devint était vie en lui », on était obligé d'entendre le mot « vie » de la vie communiquée par le Logos aux créatures, et c'est probablement en vertu de cette explication que certains témoins anciens (dont le ms. S) ont le présent ; « Et ce qui devint *est* vie en lui » ; ou bien on se rejetait sur l'existence idéale des choses dans le Logos avant la création. Aucune de ces deux interprétations, d'ailleurs subtiles, ne s'accorde avec le contexte immédiat, puisque le mot « vie » se trouvera ensuite appliqué

Ce qui s'est fait, en cela fut vie,

au Logos lui-même, qui est la vie et la lumière, et ne signifiera plus la vie des choses dans le Logos. La ponctuation que saint Ambroise (*Ps.* 36, 35) dit avoir été celle des Alexandrins et des Egyptiens (en fait son plus ancien témoin est Alexandre d'Alexandrie ; cf. ZAHN, *Das Ev. des Joh.* pp. 697-700) était infiniment plus commode contre Arius et Macédonius. Si on lit : « Rien ne s'est fait sans lui de ce qui s'est fait ; en lui était vie », on n'a plus de difficulté, et l'hérétique n'a plus de base pour ses arguties. La tradition finit par céder à la facilité et à l'utilité du sens, et la plupart des modernes donnent raison à la tradition.

Cependant la leçon vulgaire est loin d'être satisfaisante (on a vu poindre récemment l'hypothèse, aussi gratuite que désespérée, d'une altération du texte, BAUER, 10). En complétant par : « de ce qui devint », la proposition : « et sans lui rien ne devint », on ne fortifie aucunement le sens de celle-ci ; car l'addition ne fournit ni explication ni emphase, mais un développement pléonastique du discours. Chose plus grave, la loi rythmique du morceau est outrageusement violée ; le membre de phrase s'alourdit et devient trop long ; tout lien est brisé entre la seconde et la troisième strophe, celle-ci commençant par une proposition boiteuse, évidemment trop courte, et de sens indéterminé : « en lui était vie ». Il y avait de la vie dans le Logos ! Ainsi la pensée de l'auteur, qui considérait le Logos dans son rapport avec la création, remonterait maintenant dans l'éternité pour contempler de nouveau le Logos en lui-même ; et tout aussitôt elle retomberait dans le temps, dans la création, sur la terre, la vie qu'elle regardait dans le Logos étant présentée comme la lumière des hommes. L'harmonie devient aussi défectueuse entre les deux propositions concernant la « vie » que l'équilibre dans la première de ces propositions, et la logique dans le rapport établi entre la troisième strophe et la précédente. Il n'est pas d'ailleurs conforme à la pensée ni au style johanniques de dire qu'il y avait de la vie dans le Logos ; car le Logos n'a pas la vie comme un don surajouté à son être ; il est, à l'égard de ceux qu'il sauve, la vie, comme il est la lumière.

L'assertion : « Et ce qui était devenu en lui était vie », comporte un sens très naturel, qui s'accorde avec le contexte et que même le contexte réclame : « Ce qui était devenu, en lui », — en cela, dans le monde, — « fut vie ». — Rien n'est plus familier à l'usage du quatrième évangile que de placer ainsi en tête de la phrase une façon de

Et la vie était la lumière des hommes ;

nominatif absolu et de poursuivre le discours en changeant le sujet. La suite du prologue (1, 12 ; cf. XV, 2 ; XVII, 2, 24) fournit un exemple de la même construction : « Mais ceux qui l'ont reçu, il leur a donné pouvoir de devenir enfants de Dieu. » L'auteur va parler de ce que le Logos a fait dans le monde créé par lui, et, pour désigner le monde, il emploie le terme que suggéraient les derniers membres de la strophe précédente. Comme il ne s'agit pas d'un rôle quelconque du Logos dans l'univers et que la seule mission dont on veuille parler est l'incarnation, « ce qui est devenu » se trouve représenter le genre humain, ou la terre habitée par les hommes. Un parallélisme très régulier existe entre les deux propositions : « En ce qui était devenu il y eut vie », c'est-à-dire la manifestation du Logos vivant, laquelle a été pour les hommes la vie éternelle, et — : « la vie était la lumière des hommes », — cette vie qui apparaissait dans le Logos incarné étant pour les hommes la lumière du salut (ζωή n'a pas l'article au commencement du v. 4 parce que, paraissant pour la première fois, le mot représente d'abord au lecteur une idée indéterminée ; mais l'idée se détermine dans la reprise : « et la vie était », etc.).

On a souvent cherché à reconstituer avec les données succinctes de notre prologue une histoire complète du Logos, et des renseignements sur son activité durant l'intervalle compris entre la création et l'incarnation. Mais l'évangéliste ne paraît pas avoir grand souci de cet intervalle ni de la façon dont il a pu être employé par le Logos ; à proprement parler, il n'attribue pas, pour l'instant, un rôle cosmique au Logos, comme si celui-ci était actuellement l'intermédiaire divin de l'organisation universelle. Une seule idée remplit le prologue : le Logos, par qui Dieu a fait le monde, est le Fils de Dieu, Jésus-Christ, par qui nous sont venues la lumière et la vie, la vérité et la grâce. Dans la seconde partie du prologue, il sera question de la lumière et de la vie surnaturelles que le Logos incarné apporte aux hommes : il ne s'agit pas d'autre chose dans la première partie. Pas plus dans celle-ci que dans l'autre l'évangéliste n'a particulièrement en vue les lumières de la raison, ou la vie naturelle, ou même la révélation de l'Ancien Testament. Les mots « lumière » et « vie » ne sont pas entendus par lui en deux sens différents. Rien n'indique une double acception ; rien n'oblige à supposer dans le texte une équivoque. Le Logos dont il parle n'est pas celui de Philon, et rien n'autorise à invoquer Philon, pour soutenir ensuite que la doctrine du pro-

[5]Et la lumière luit dans les ténèbres,

logue n'est pas celle qui est exprimée dans le corps de l'évangile. Seulement la thèse évangélique, s'il est permis de s'exprimer ainsi, est énoncée, dans la première partie de notre prologue, en termes abstraits, tandis que, dans la seconde partie, l'on passe de l'abstrait au concret, comme si l'auteur avait voulu placer la théorie avant le récit du salut opéré par le Christ. Ainsi la pensée ne s'arrête point à la vie qui aurait existé de toute éternité dans le Logos et qui aurait été communiquée d'une certaine façon par la création. Ce qui est appelé vie et lumière, c'est la grâce et la vérité dont Jésus est le médiateur : le Logos devient lumière et vie pour les hommes par son incarnation. La formule : « Dans le monde il y eut vie », équivaut à ce qu'on lira plus loin (1, 14, 17) : « Le Logos s'est fait chair..., la grâce est venue par Jésus-Christ » ; et la formule : « La vie était la lumière des hommes », est expliquée au même endroit par : « Nous avons vu sa gloire..., la vérité est venue par Jésus-Christ. » Toutes ces formules visent directement la communication de vie, la manifestation de lumière qui se sont faites et qui se font par le Fils de Dieu, Jésus, Logos incarné. Qui dit « vie » dit immortalité, qui dit « lumière » dit initiation à la vérité salutaire. En ces deux termes mystiques notre évangile résume toute sa doctrine du salut chrétien, et, dans le sens qu'il leur donne, il ne les doit point à la philosophie de Philon, mais bien à la théosophie des mystères qui lui a procuré la notion du Logos personnel et révélateur (cf. Bauer, 110).

« Et la lumière luit dans l'obscurité ». — Cette lumière est celle que le Fils de Dieu répand dans le monde. Lumière et obscurité sont termes métaphoriques et représentent la vérité et l'erreur, la lumière du Christ et la corruption du monde. La proposition tout entière n'est pas à prendre pour une comparaison dont le terme principal serait sous-entendu : comme la lumière brille dans l'obscurité, ainsi la vérité du Christ paraît sur la terre. La lumière dont il s'agit est la lumière des hommes, celle qui accompagne la vie offerte par Jésus, selon qu'il vient d'être dit (I, 4). Le mot qui sert d'attribut dans la dernière proposition du verset précédent et qui est répété maintenant comme sujet doit avoir une signification identique dans les deux cas. Par suite l'obscurité doit représenter le monde à qui la lumière est proposée, et qui ne la reçoit pas. Si l'auteur emploie le présent (φαίνει), c'est que la manifestation dont il parle n'a pas cessé encore et que tous les croyants en profitent (cf. 1 Jn. II, 8). — « Et l'obscurité

Et les ténèbres ne l'ont point saisie.

ne l'a point saisie. » — La plupar des Pères grecs, dont le témoignage est ici particulièremənt important, ont pensé que cette proposition relevait l'incapacité des ténèbres à étouffer la lumière: « les ténèbres ne l'ont point arrêtée », contenue, retenue. Cependant les Pères latins et la plupart des interprètes modernes entendent: « et les ténèbres ne l'ont pas reçue », le monde humain, tout enténébré par la puissance du mal, ne s'est point approprié la lumière qui lui était offerte. A l'appui de la première opinion l'on peut faire valoir qu'elle présente un sens bien défini, et qu'elle se trouve en quelque façon confirmée par le passage (XII, 35) où Jésus dit aux Juifs : « Marchez, tant que vous avez la lumière, de peur que les ténèbres ne vous prennent » (ἵνα μὴ σκοτία ὑμᾶς καταλάβῃ, dont la correspondance verbale est frappante avec καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν). A quoi les tenants de la seconde opinion répondent que la correspondance des deux passages est plus apparente que réelle, le mot « ténèbres » étant, dans le second passage, terme de comparaison, non désignation mystique de la puissance mauvaise, et le verbe signifiant « surprendre », sens qui ne convient pas dans notre passage, tandis que celui de « contenir, arrêter », n'est point attesté par ailleurs, et que celui de « saisir », « s'approprier », est autorisé par l'usage même du Nouveau Testament (Rom. IX, 30, I Cor. IX, 24 ; Phil. III, 12 ; cf. Eccli. XV, 1, 7), avec possibilité d'application à l'ordre spirituel. A cause des Pères grecs, l'on pourrait hésiter entre les deux opinions si la solution du doute n'était, en quelque façon, liée à celle de la composition du prologue et du caractère, primitif ou secondaire, qui appartient à la première notice concernant Jean-Baptiste (I, 6-8). Si le prologue est d'une seule venue, la conclusion de ce que nous avons appelé sa première partie serait fort médiocre avec le sens communément admis, puisque la manifestation du Logos aurait l'air de se terminer, au moins provisoirement, sur un échec, et le sentiment de cet invraisemblance a bien pu influencer les Pères grecs. Mais si la notice relative à Jean-Baptiste doit être considérée comme une surcharge, le sens de notre conclusion est à déterminer d'après le rétablissement de son contexte primitif. Or la notice concernant le Baptiste fait réellement embarras, et la suite naturelle de ce que nous venons de voir touchant le rapport de la lumière et des ténèbres est bien dans le développement sur la vraie lumière qui est venue dans le monde et que le monde n'a pas connue, que les siens n'ont pas reçue (I, 9-11). Le monde qui n'a pas connu la

[6Il y eut un homme envoyé de Dieu : son nom était Jean.

lumière s'identifie aux ténèbres qui ne l'ont pas saisie, et l'intercalation du passage relatif au Baptiste n'empêche pas cette dernière assertion de retenir le sens qu'elle avait d'abord : la lumière a été perdue pour le monde qui ne l'a point comprise, elle a son effet chez les prédestinés. Le début du développement sur la vraie lumière (I, 9-10) était au point de vue rythmique une excellente reprise de ce qui avait été dit sur « la lumière » qui « brille dans les ténèbres et que les ténèbres n'ont point comprise ».

L'anticipation du témoignage de Jean dans la description générale de l'œuvre accomplie par le Christ s'opère au moyen de deux intercalations (I, 6-8; I, 15) qui ont modifié l'économie générale du prologue en faisant entrer brusquement la seconde partie (I, 9-14, 17-18), les explications touchant le rôle salutaire du Christ, Logos incarné, dans la chaîne des récits évangéliques. C'est pourquoi l'on a pu soutenir et que le prologue ne comprenait que les cinq premiers versets, et qu'il s'étendait jusqu'au v. 18. La raison des intercalations, qui n'altèrent pas la signification première du prologue et qui sont écrites dans le même esprit, paraît avoir été non seulement de mieux préparer le témoignage de Jean-Baptiste, sujet qui sera traité avec une sorte de prédilection, mais de faire commencer l'évangile de la même façon que Marc et la tradition qui supporte les trois synoptiques. Rythmiquement parlant, les surcharges sont bien loin d'être au même point que leur contexte, bien qu'on ait cherché, semble-t-il, et comme il était naturel, à les y conformer.

Jean-Baptiste est introduit, sans préparation aucune, par une sorte de coupure dans le développement sur la lumière. — « Advint un homme ». — Marc (I, 4) avait dit : « Advint Jean le Baptisant, au désert ». On ne voit pas qu'il y ait intention d'opposer « l'homme » qui « advint » (ἐγένετο), au « Logos » qui « était » (ἦν). — « Envoyé de Dieu », — comme les prophètes d'autrefois, mais pour être le premier témoin historique du Logos en sa mission terrestre. Les synoptiques insistent pareillement sur la mission providentielle du Précurseur, et ils lui appliquent (Mc. I, 2; Mt. XI, 10; Lc. VII, 27) le texte de Malachie (III, 1) : « Voici que j'envoie mon ange devant toi pour te préparer le chemin » (dans l'original : « J'envoie mon ange, et il préparera la voie devant moi »). On peut croire que notre auteur se réfère implicitement à ce passage et à la tradition sinon au texte synoptique, — « Nommé Jean ». — Pas d'autre détail. L'auteur ne s'intéresse à Jean

7Lui venait en témoignage, pour qu'il témoignât touchant la

que pour le témoignage qui va être rendu par celui-ci touchant le Christ.

« Il vint en témoignage ». — C'est pour ce témoignage qu'on l'amène, et c'est ce témoignage que l'on va interpréter, sinon inventer. On a soupçonné dans ce passage l'intention de combattre des sectaires qui auraient vu dans Jean-Baptiste le Messie promis par les prophètes (Baldensperger, *Der Prolog. d. viert. Evangeliums*, 1898), ou bien les Juifs qui auraient exploité contre le Christ le souvenir de Jean (Bauer, 12). Mais l'intention polémique, si elle existe, doit être accessoire. L'existence d'une secte johannite dans le milieu asiate où parut le quatrième évangile n'est pas autrement attestée ; car ce que racontent les Actes (xviii, 24-xix, 6) touchant Apollos et les douze disciples d'Ephèse qui connaissaient seulement le baptême de Jean est fort sujet à caution et ne paraît pas d'ailleurs signifier que les personnes en question fissent partie d'une secte se réclamant de Jean (cf. *Actes des Apôtres*, 712-713, 718-723). D'autre part, on conçoit que l'auteur exploite à sa façon contre les Juifs le témoignage, le prétendu témoignage, que, d'après la tradition synoptique, Jean aurait rendu à Jésus ; mais il n'est pas nécessaire de supposer que la polémique juive contre les chrétiens aurait fait grand état de Jean-Baptiste. Dans la suite du livre, d'autres faits particuliers seront choisis qui fournissent un point de départ et suggèrent un thème convenables pour l'enseignement. Le baptême de Jésus, la descente de l'Esprit, le témoignage de Jean se sont recommandés comme le fait initial dont il fallait dégager la haute signification. Dans la tradition synoptique, le baptême du Christ apparaît comme la consécration solennelle de son rôle messianique. Notre rédacteur évangélique l'a compris de même : c'est dans la scène du baptême que l'incarnation du Logos est censée avoir été manifestée ; Jean est amené comme témoin de l'incarnation, parce qu'il est censé le témoin du Christ ; de là vient que la définition même de l'incarnation du Logos se trouve maintenant comme enchâssée dans le paragraphe consacré au Baptiste ; l'incarnation est la vérité supérieure dont la descente de l'Esprit est comme l'expression sensible, attestée par Jean. Tel est le sens des récits où intervient le nom du Précurseur ; mais la combinaison appartient au rédacteur qui a surchargé le prologue.

Jean est venu — « pour qu'il témoignât touchant la lumière », — cette lumière dont on a dit et dont on va répéter qu'elle est venue pour

lumière, afin que tous crussent par lui. Il n'était pas, lui, la lumière, mais il devait témoigner touchant la lumière].

[9]La lumière vraie,

éclairer les hommes. La suite montre que cette lumière n'est pas une abstraction ni un être purement métaphysique. Jean est venu donner son témoignage au Christ, Logos incarné, qui est la vraie lumière. Une lumière qui brille devant tous se déclare elle-même présente et semblerait n'avoir besoin d'aucun témoignage; mais la lumière dont il s'agit n'est pas autre chose que la réalité de l'Evangile et le Christ lui-même en qui l'on doit croire. Le témoignage de Jean doit contribuer à produire cette foi; bien qu'il n'ait parlé qu'aux Juifs, son témoignage d'homme envoyé de Dieu, et qui a vu ce qu'il dit, vaut pour tous les hommes. C'est pourquoi on ne craint pas d'affirmer qu'il est venu — « afin que tous crussent par lui ». — A tous il peut dire et il dit qui est la lumière. Ce témoignage n'est pas conçu comme nécessaire à celui qui en est l'objet (cf. v, 34); il n'est pas contestable pour ceux à qui il s'adresse, et qui sont tenus d'en profiter; il a sa raison d'être et son utilité, parce que le Logos incarné n'a pas, en fait, manifesté sa gloire devant tous les hommes et que beaucoup doivent croire sans avoir vu (xx, 29).

« Lui n'était pas la lumière, mais » — il était — « pour témoigner touchant la lumière ». — Le témoignage du Baptiste se présente ainsi dans les synoptiques et comme une assertion positive de ce qu'est Jésus, et comme une déclaration négative par laquelle Jean, déclinant pour son propre compte la qualité de Messie, se subordonne à celui qui doit venir après lui (Mc. I, 7-8; Mt. III, 11-12; Lc. III, 15-18). Cette double face du témoignage est mise en relief dans notre évangile. La négation y corrobore l'affirmation, et l'on n'est pas obligé d'admettre que l'auteur avait un intérêt spécial à prouver que Jean n'était pas le Messie. La proposition négative (οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς) est construite de telle sorte que l'accent ne porte pas sur le sujet, mais sur la négation : dire que Jean n'était pas la lumière est une autre façon d'affirmer que le Christ est la vraie lumière; et répéter que Jean devait rendre témoignage à la lumière est diriger l'attention vers celui à qui est rendu le témoignage. C'est aussi un moyen de rattraper le fil, coupé par ce couplet sur Jean, du développement sur le Logos-lumière.

« Etait la lumière vraie », — le Logos, qualifié lumière véritable (ἀληθινόν), en tant que lumière spirituelle, par opposition à la lumière

Qui éclaire tout homme,
Venait dans le monde.

sensible, d'ordre inférieur, et qui, mystiquement parlant, n'est qu'une image imparfaite de la première, — « qui éclaire tout homme », — on nous a déjà dit que le Logos était « la lumière des hommes » (I, 4), — « venant dans le monde ». — Le Logos, qui veut éclairer tout homme, est venu sur la terre. Tel est le sens naturel du passage, soit qu'on le regarde en son contexte actuel, soit qu'on le remette en son contexte primitif. Cependant la plupart des anciens commentateurs et quelques modernes, entendant ce trait du Logos avant l'incarnation, lisent, ainsi qu'il est grammaticalement possible : « Il était la lumière véritable qui éclaire tout homme venant au monde ». Mais on est obligé de suppléer le sujet, qui n'est pas celui de la phrase précédente, et même abstraction faite du passage relatif à Jean, le raccord ne se fait pas naturellement avec ce qui a été dit d'abord du Logos-lumière (I, 1-5); de plus, les mots : « venant au monde », n'ajoutent rien au sens de « tout homme » ; enfin l'idée d'une communication naturelle et universelle de lumière par le Logos avant l'incarnation détonne à l'égard de ce qui précède, soit le témoignage rendu par Jean au Logos incarné (I, 6-8), soit la manifestation du Logos-lumière au milieu des ténèbres qui ne l'ont point comprise (I, 5). Au contraire, l'assertion s'entend fort bien comme reprise explicative de ce qui a été dit touchant le Logos-lumière, qui brille inutilement dans les ténèbres, et comme introduction à ce qui suit, touchant le Logos-lumière, qui n'a pas été connu dans le monde qu'il a fait, ni reçu par les siens (I, 10-11). Avec l'autre interprétation, le rythme de la phrase n'existe plus, et ce rythme est très satisfaisant si les mots : « venant au monde », se détachent de ce qui précède (ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν | ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον | ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον). L'insertion de l'incidente : « qui éclaire tout homme », entre le sujet : « la vraie lumière », et le complément : « venant au monde », n'a rien d'irrégulier, car l'auteur est pressé de qualifier la vraie lumière et de la caractériser par son effet, avant d'indiquer sa venue ; d'autres passages de l'évangile présentent des constructions analogues (I, 28; XI, 1 ; XIII, 23 ; XVIII, 18, 25). — Notons que, si la lumière spirituelle est dite « la vraie », la lumière réelle, et si une telle façon de parler trahit l'influence de l'hellénisme, il ne s'ensuit pas que le monde spirituel soit « le monde des idées » (HEITMÜLLER, 43), c'est le monde des réalités divines et célestes.

[10]Dans le monde il était,
Et le monde par lui a été fait,
Et le monde ne le connut pas.
[11]Chez lui il vint,
Et les siens ne le reçurent pas ;

« Il était dans le monde ». — Insensiblement le Logos est substitué à la lumière comme sujet du discours (fin du v., αὐτὸν οὐκ ἔγνω), la diffusion de la lumière parmi les hommes étant liée à la manifestation du Logos dans la chair. Le mot « monde » (κόσμος) se prête à différentes acceptions ou présente des nuances de signification assez variées dans notre livre. Le monde est l'ensemble des choses crées, et c'est ainsi qu'on l'entend au commencement de ce verset, où il s'agit du monde qui a été fait par le Logos ; le monde est spécialement le genre humain, et dans le temps où s'est produite la manifestation du Logos incarné ; mais le monde est aussi le royaume des ténèbres et de Satan, opposé au monde céleste et divin, il est la masse des hommes livrée à l'ignorance et au mal ; et c'est de ce monde que nous lirons, à la fin du même verset, qu'il n'a pas connu le Logos-lumière. — « Le monde a été fait par lui », — le monde univers, — « et le monde ne l'a pas connu », — le monde humain et pervers au milieu duquel il a paru en son incarnation, n'a pas su le reconnaître, n'a pas voulu croire en lui.

La même idée s'exprime ensuite de façon plus nette : — « Il vint chez lui, et les siens ne le reçurent pas ». — Le Logos est chez lui dans le monde qu'il a fait, et, au même titre, les hommes sont siens. Beaucoup pensent que la Judée serait ici visée directement comme terre du Seigneur, et les Juifs comme peuple de Dieu. Mais puisqu'on vient de rappeler la création du monde par le Logos, et que rien dans le contexte n'attire l'attention sur le peuple juif, l'évangéliste partageant les hommes, Juifs ou Gentils, en deux catégories, ceux qui ont reçu le Christ et ceux qui ne l'ont pas reçu, mieux vaut admettre que la « propriété » du Logos est le monde, et que « les siens » sont les hommes en général. Les Juifs n'en sont pas moins visés avant tous les autres, puisque c'est parmi eux que le Logos s'est manifesté en chair avant d'être annoncé aux Gentils ; mais le jugement qui les condamne est motivé par la qualité de créatures, qu'ils partagent avec toute l'humanité, non par leur qualité de Juifs, héritiers des promesses. Notre évangile ne fait pas grand état du privilège des Juifs ; le salut vient d'eux, c'est un fait certain, mais ce fait n'est qu'un honorable souvenir,

[12]Mais, tous ceux qui l'ont reçu,
Il leur a donné pouvoir de devenir enfants de Dieu,
[A ceux qui croient en son nom.]
[13]Lui qui, non des sangs, ni du vouloir de la chair,

qui ne crée pas d'avantage pour le présent, vu qu'on n'adore plus sur le Garizim ni à Jérusalem, les vrais adorateurs étant ceux qui servent le Père en esprit et en vérité (IV, 21-24)..

Il y a pourtant des hommes, mais ce ne semble être qu'une minorité, qui ont reçu le Logos, qui ont cru en lui, et à qui le Logos, moyennant cette foi, a procuré le salut. — « Mais tous ceux qui l'ont reçu, il leur a donné pouvoir », — une faculté, un droit ou un titre qu'ils n'avaient pas naturellement (ἐξουσία, non δύναμις), — « de devenir enfants de Dieu », — moyennant une génération spirituelle dont il va être expressément parlé, et qui sera décrite plus loin (III, 5-8). L'idée de cette génération divine n'est pas propre au judaïsme ni au christianisme, on peut dire même que, sous sa forme chrétienne, chez Paul et dans notre évangile, avec sa théorie de la nouvelle naissance et son sacrement régénérateur, elle tient beaucoup plus du mysticisme païen que de la tradition biblique et proprement juive.— « A ceux qui croient en son nom ». — Finale un peu lourde et qui pourrait être une glose. La foi est la condition de cette régénération spirituelle qui introduit à l'immortalité ; elle en est la condition du côté de l'homme ; elle n'en est pas la réalisation parfaite, cette réalisation étant le don de lumière et de vie qui vient de Dieu seul par l'intermédiaire du Logos-Christ.

Les paroles qui suivent dans le texte ordinaire doivent expliquer en quoi consiste la filiation divine des fidèles. — « Qui, non du sang », — siège et véhicule de la vie animale, transmise par la génération, — « ni du vouloir de la chair », — de l'appétit naturel à l'humanité dans les deux sexes, — « ni du vouloir de l'homme », — considéré comme principal auteur de la génération corporelle, — « mais de Dieu sont nés ». — L'explication est donc purement négative et revient à dire que « devenir enfants de Dieu » est « naître de Dieu » ; elle répète avec emphase, et sans rien éclaircir, ce qui avait été d'abord énoncé simplement. On aurait attendu plutôt un développement sur la personne du Logos manifesté, pour déterminer sa situation à l'égard de ceux qui par lui deviennent fils de Dieu, et pour préparer la définition solennelle et précise de l'incarnation. Au point de vue rythmique, la strophe (1,11-12) qui finit

Ni du vouloir de l'homme,

par les mots : « devenir fils de Dieu » semblerait amorcer une strophe sur le Logos, et comme une conjonction rattache la définition de l'incarnation (1, 14) à ce qui précède, il semblerait que la proposition précédente (la dernière de 1, 13) eût dû préparer la reprise ; mais celle-ci : « Et le Logos s'est fait chair », n'est point amenée par le contexte. Dans la rigueur de la construction grammaticale, étant donné que la proposition (1, 13) : « ceux qui ne sont pas nés du sang », etc., paraît dépendre du participe (1, 12) : « ceux qui croient en son nom » (τοῖς πιστεύουσιν κτλ.), le texte semblerait vouloir dire que les croyants deviennent par le Logos-lumière ce qu'ils étaient déjà par le fond de leur nature, des enfants de Dieu : ce serait la rédemption des spirituels dans le système de Valentin. On exorcise le passage en supposant, avec la tradition catholique, un accord grammatical fondé sur le sens des termes, le pronom relatif (οἵ) étant censé dépendre en réalité des « enfants de Dieu » (τέκνα θεοῦ), et prenant la forme du masculin pluriel sous l'influence de l'idée qui domine tout le passage : les hommes qui ont reçu le Logos et qui croient en lui.

Or il existe une variante fort ancienne, si elle n'est primitive, que les critiques traitent volontiers de singulière, et qui pourtant rend compte des singularités plus ou moins anormales que présente le texte reçu. Irénée (*Hær.* III, 16, 2 ; 19, 2 ; V, 1, 3) et Tertullien (*De carne Chr.*, 19, 24) lisent : « Qui, non du sang... est né », ce qui rapporte le verset au Logos incarné. Avant eux, Justin s'inspire vraisemblablement, pour ne pas dire certainement, de la même lecture (*Tryph.*, 63, 2 ; cf. 54, 61, 76 ; I *Ap.* 32 ; on peut même rapprocher déjà Ignace, *Smyrn*, 1, 1) ; Ambroise (*Ps.* 36) et Augustin la connaissent encore, et on la trouve dans un manuscrit de l'ancienne Vulgate (*c. Veronensis*). Ni Justin, ni Irénée, ni même, dans une certaine mesure, Tertullien, ne sont des témoins latins. Les passages de Justin et d'Irénée excluent l'hypothèse d'une simple adaptation : ce sont des assertions doctrinales faites avec une entière assurance et comme sur un thème favori. Quant à Tertullien, il déclare explicitement connaître deux leçons pour le texte dont il s'agit : celle qu'il adopte lui-même et qui supporte l'argumentation théologique de Justin et d'Irénée ; celle qu'il dit avoir été inventée par les valentiniens à l'appui de leur doctrine, et qui se trouve être la leçon retenue par la tradition postérieure. Ainsi tous les manuscrits ecclésiastiques à lui connus, — et par là il

Mais de Dieu est né.

faut entendre en première ligne les manuscrits grecs,— renfermaient la leçon qu'il recommande, et il connaissait l'autre leçon comme ayant cours chez les valentiniens. Il a pu se tromper en disant que ceux-ci l'avaient inventée ; mais, dans l'horizon assez large du docteur africain, où l'on doit placer Rome et peut-être l'Asie mineure, la leçon ecclésiastique est celle que supposent Justin et Irénée. La leçon canonique doit être déjà en faveur à Alexandrie, puisque Clément l'utilise : c'est tout ce qu'on en peut dire. La leçon non canonique est la seule attestée dans l'Eglise pour le second siècle, et elle paraît avoir été la plus répandue au commencement du III^e^ ; au point de vue du témoignage elle mériterait donc plus d'attention que les critiques n'ont accoutumé de lui en accorder.

Cet avantage n'est pas le seul, car elle se recommande aussi par le sens qu'elle présente et par l'unité qu'elle conserve dans le discours. Les auteurs qui s'en servent à l'appui de leur enseignement l'entendent comme si elle contenait une déclaration explicite touchant la conception virginale du Christ ; c'est qu'ils interprètent le quatrième évangile par les synoptiques, de façon que la naissance dont parle Jean soit précisément celle qui est racontée au commencement de Matthieu et de Luc. Mais notre auteur, qui, par ailleurs, ignore la conception virginale, n'est à interpréter que par lui-même. Après avoir dit que ceux qui reçoivent le Logos obtiennent ainsi le pouvoir de devenir enfants de Dieu, l'auteur donne la raison de ce privilège ; c'est qu'ils croient à celui qui n'est pas né du sang, ni de la chair, ni de l'homme, mais de Dieu, c'est-à-dire à quelqu'un qui n'était pas un homme, mais le Logos incarné, devenu Fils de Dieu, prototype, par cette incarnation même, de ceux qui deviennent enfants de Dieu moyennant la foi en ce Fils unique. L'auteur n'a pas l'intention, et il n'éprouve pas le besoin d'expliquer l'origine de la forme humaine dans laquelle le Logos s'est manifesté : il explique la filiation divine de Jésus-Christ par l'union du Logos avec cette humanité. La conception virginale de Jésus est en dehors de la perspective, et l'on peut dire même que notre auteur en écarte l'idée, les formules : « pas des sangs (οὐκ ἐξ αἱματων) ni du vouloir de la chair », excluant aussi bien la mère que le père. C'est par la volonté de Dieu que le Logos est devenu chair, c'est par cette volonté qu'il est devenu Fils de Dieu. En tant que chrétiens, les croyants sont nés de Dieu seul, sans père ni mère. Le Christ était né de cette façon le pre-

[14]Et le Logos est devenu chair,

mier par une filiation qui n'a rien de commun avec l'origine des hommes selon la chair. Etant Fils de Dieu, Jésus n'a pas plus de mère que de père en ce monde (cf. HEBR, VII, 3), on le verra bien dans le récit de Cana (II, 4).

La doctrine de l'auteur n'est pas en contradiction avec les propos qu'il fera tenir au Christ dans ses disputes avec les Juifs. Quand Jésus dit (VII, 28) : « Vous savez d'où je suis, et pourtant je ne suis pas venu de moi-même, et vous ne connaissez pas celui qui m'a envoyé », il répond à ceux qui contestaient sa qualité de Messie, sous prétexte que l'on savait son origine ; il ne concède pas que les Juifs sachent réellement d'où il est, il donne plutôt à entendre qu'ils se font illusion sur ce point; par là il n'affirme rien que ce qu'on lit dans le prologue, à savoir qu'il vient d'en haut, et la question de son origine terrestre, au sens où les Juifs pensent la connaître, n'est pas touchée, ou bien elle est traitée comme indifférente, ou plutôt encore elle est tranchée par la négative. Dans quelle mesure, en effet, l'auteur qui enseigne la préexistence céleste du Christ dans le Logos admet-il pour Jésus une origine terrestre, on ne le voit pas clairement, mais on peut douter qu'il ait admis soit l'incarnation du Logos dans le sein d'une femme, soit la préexistence de l'homme Jésus relativement à l'incarnation du Logos. Le Logos a paru en chair quand il s'est manifesté en sa fonction de Christ.

C'est précisément parce que la conception virginale n'est pas indiquée par notre auteur et que l'incarnation se confond, dans la perspective actuelle de la narration si ce n'est dans la pensée de l'écrivain, avec la descente de l'Esprit sur Jésus lors de son baptême, que les adversaires des écrits johanniques, désignés dans la tradition sous le nom d'*aloges*, affectaient de voir dans le premier chapitre la théorie gnostique d'un éon céleste apparaissant sur la terre pour se présenter à Jean, comme si l'auteur avait voulu supprimer les trente premières années de Jésus. Le grief n'étant point imaginaire, cette circonstance pourrait avoir donné origine et crédit à la leçon qui est devenue canonique, au détriment de celle que Tertullien tenait pour la seule orthodoxe. L'autre leçon n'avait pas dû être inventée par les valentiniens, mais ils avaient pu facilement s'y retrouver, comme ils se seraient retrouvés dans l'autre, s'ils l'avaient eue à leur disposition.

Comment le Logos-Christ est né de Dieu, et comment il a opéré le

Et il a habité parmi nous,

salut des hommes, c'est ce qui va être maintenant expliqué. — « Et le Logos est devenu chair », — il s'est fait homme, il a paru en homme sur la terre. La chair désigne ici l'être vivant, comme il arrive souvent dans le langage biblique, et l'être vivant qu'est l'homme. Cependant la nature matérielle de l'homme est plus directement visée, pour mieux indiquer les deux extrêmes que réunit l'incarnation : le Logos éternel et la chair mortelle. Le Logos divin a pris une forme qui n'est pas loin d'être en contradiction avec sa propre nature. Il faut dire pourtant que l'idée d'une incarnation divine, si elle répugnait à l'esprit d'un Juif, même d'un Philon, ne répugnait point à la religiosité populaire ni à la religiosité mystique de ce temps. D'ailleurs, le Logos devient homme sans cesser d'être lui-même, sans rien perdre de ses divines prérogatives, puisque l'on ajoute aussitôt que les hommes ont vu sa gloire. Il ne subit aucune diminution de connaissance ni même de pouvoir, si ce n'est par les restrictions que lui-même s'impose volontairement pour la réalisation des desseins providentiels, aussi par l'espèce de voile opaque dont sa nature divine est comme enveloppée. On ne saurait dire si la formule qui affirme si énergiquement l'incarnation a été choisie pour combattre le docétisme (cf. I Jn. iv, 1-3 ; II Jn. 7).

« Et il a habité parmi nous ». — On admet volontiers que l'expression a été prise par analogie de la présence de Dieu dans l'arche au milieu de son peuple ; mais on pourrait songer aussi à ce qui est dit de la Sagesse que Dieu a fait habiter en Jacob (Eccli. xxiv,8), et mieux encore à la considération du corps périssable comme la tente de l'âme ou de l'esprit (cf. Sag. ix, 15 ; II Cor. v, 1, 4 ; II Pier. i, 13-14), quoique le complément : « parmi nous », favorise plutôt l'une ou l'autre des explications précédentes. L'évangéliste parle comme témoin oculaire de la vie de Jésus, et les personnes qu'il s'associe dans le « nous » doivent être dans les mêmes conditions ; mais, de son point de vue mystique, la vie terrestre de Jésus et la vie immortelle du Christ glorieux sont un même objet de contemplation (cf. xiv, 19), et la génération contemporaine, l'auteur et les autres chrétiens ont perçu la gloire du Verbe incarné tout comme les premiers disciples. Toutefois la chose est présentée de telle sorte que le « nous » semblerait désigner le groupe des témoins primitifs, dont serait l'auteur, ce groupe plus ou moins historique représentant la suite des croyants plus récents (cf. I Jn. i, 1).

[Et nous avons vu sa gloire, une gloire comme celle qu'un fils unique peut tenir de son père.]
Plein de grâce et de vérité.

Le Logos ayant pris chair pour habiter parmi nous, — « nous avons vu sa gloire ». — La vue dont il s'agit (ἐθεασάμεθα) n'est pas un simple regard de l'œil corporel, mais l'intuition pénétrante de la foi illuminée, l'intelligence spirituelle de ce qui est apparu sensiblement, la vision profonde des réalités divines. On entend par gloire de Dieu (δόξα traduisant l'hébreu *kâbôd*), dans l'Ecriture, sa puissance et sa majesté, et aussi l'éclat lumineux de son être ; les esprits célestes, les élus participent à la gloire de Dieu ; à plus forte raison le Logos divin était-il pourvu de cette gloire depuis le commencement, et il ne l'a point perdue en s'incarnant ; sa gloire a transpiré, pour ainsi dire, à travers l'enveloppe de son humanité. Les témoins de Jésus ont vu la gloire du Verbe incarné en tant qu'elle s'est manifestée dans les miracles, l'enseignement, la mort et la résurrection du Christ ; tout croyant la voit dans la grâce et la vérité qui lui viennent par la foi. Cette manifestation de la gloire du Christ dans son existence terrestre est caractéristique de notre évangile, l'idée en est étrangère à Paul, et l'on peut dire qu'elle est seulement amorcée dans les synoptiques.

Cette gloire du Logos en chair est — « comme celle qu'un fils unique » peut tenir « de son père ». — Les mots « unique » (μονογενής, employé ici substantivement) et « père », tous deux sans article, sont termes de comparaison, quoique la pensée de l'auteur se porte, en fin de compte, sur l'unique Fils qu'est le Christ et l'unique Père qu'est Dieu. Dans ces conditions, l'emploi du mot « monogène » pourrait accuser quelque influence de gnose mystique (cf. REITZENTEIN, *Zw. rel. Frag.* 86, n. 3). Le Logos Christ est le Monogène divin, le seul dieu né de Dieu ; à ce titre il participe infiniment à la gloire divine, tout comme un fils unique recueille en partage les biens de son père. Car il s'agit toujours du Logos incarné, de la manifestation temporelle de la gloire du Verbe en Jésus Fils de Dieu. On dirait que la qualité de « monogène » appartient au Logos en tant qu'incarné ; il est devenu Fils de Dieu en se faisant homme. C'est ainsi qu'il a paru, à ceux qui ont vu sa gloire — « plein de grâce et de vérité ». — Bien que peu régulièrement amené (πλήρης, au nominatif, rejoint le pronom αὐτοῦ, pardessus la comparaison : « comme d'un fils unique », etc.), ce membre de phrase est indispensable à l'équilibre de la strophe et du sens, et il est supposé à cette place par les commentaires qui viennent plus

[15Jean lui rend témoignage et il crie disant: « C'était lui dont j'ai dit : « Celui qui vient après moi est passé devant moi, parce qu'il était avant moi. »]

loin (I, 16-17); mais il serait mieux après : « il a habité parmi nous », et la remarque : « nous avons vu sa gloire »,etc., a toute chance d'être une addition rédactionnelle. « Grâce et vérité » ne signifient point ici, comme souvent dans l'Ancien Testament, la bonté miséricordieuse et la véracité de Dieu, mais les biens divins du salut. La grâce est le don suprême, celui de la vie éternelle ; elle répond à ce qui a été dit du Verbe-vie. La vérité est la véritable connaissance de Dieu, non une simple connaissance spéculative mais comme une perception, une appréhension immédiate des réalités salutaires ; elle répond à ce qui a été dit du Verbe-lumière. La vérité n'est pas autre chose que la réalité spirituelle et divine en tant que révélée par le Christ à la foi (cf. VIII, 47 ; XVIII, 37).

Au lieu d'une explication qu'on attendrait touchant cette communication de grâce, arrive brusquement le témoignage de Jean-Baptiste, que faisait pressentir en quelque façon la première glose relative au Précurseur (I, 6-8). — « Jean lui rend témoignage », — devant les lecteurs de notre évangile, — « et il crie », — comme la tradition synoptique le fait crier dans le désert (cf. *infr.* I, 23), et en manière d'oracle (WETTER, 58), — « disant : « C'était lui dont j'ai dit ». — Ainsi ce témoignage inattendu se réfère à un autre qui n'a pas été rapporté antérieurement, mais qui se lira plus loin en forme plus développée (I, 26-27). La combinaison est si étrange que la tradition du texte en a a été déconcertée (les mss. B C lisent ὁ εἰπών: « c'est lui », Jean, « *qui dit* », au lieu de ὃ εἶπον ; le ms. S supprime ces deux mots). Le verset tout entier n'est qu'une anticipation rédactionnelle du témoignage de Jean, et la raison de cette anticipation apparaît d'autant moins que la même formule reviendra en lieu plus approprié : on dirait que le rédacteur a été pressé de faire proclamer par Jean, dès le prologue, l'éternité du Logos-Christ. Notre évangile distingue, d'après les synoptiques, deux moments dans les rapports initiaux de Jean avec le Christ : premièrement l'annonce de celui qui doit venir, secondement la rencontre avec Jésus ; mais il prend le témoignage du Baptiste au second moment, en rappelant le premier. Jean est censé déclarer, après avoir vu Jésus, que celui-ci est l'être transcendant dont il avait parlé.

Jean avait dit : — « Celui qui vient après moi », — formule

16 [Parce que] de sa plénitude
Tous nous avons reçu,

empruntée à la tradition synoptique (Mc. I, 7), — « est passé avant moi » ,— ce qui remplace le « plus fort que moi » des synoptiques (Mc. I, 7 ; Mt. III, 11 ; Lc. III, 16). L'assertion (ἔμπροσθέν μου γέγονεν) n'est pas à entendre de la préexistence du Christ relativement à Jean, ou bien l'on émousse la pointe du discours. La tournure de la phrase est énigmatique à dessein, mais l'idée serait singulièrement affaiblie si l'on devait entendre. : « Il se trouvait » — existant et agissant — « avant moi, parce qu'il était antérieur à moi ». Les propositions (ὀπίσω, ἔμπροσθεν) ne visent pas nécessairement la circonstance du temps, car ces mots, dans leur sens originel ont rapport à l'espace ; et la traduction littérale de notre texte serait : « Celui qui vient *derrière* moi est devenu *devant* moi ». Il vient derrière et semblerait devoir être inférieur à celui qui le précède ; il se trouve devant parce qu'il lui est infiniment supérieur. La raison de cette supériorité est indiquée par la continuation du même jeu de mots : — « parce qu'il était avant moi »,— il m'a été antérieur (πρῶτος est ici pour πρότερος). L'argument ne serait pas concluant si cette priorité n'était que dans le temps ; mais comme elle remonte à l'éternité, son caractère transcendant autorise l'inférence qu'on en tire. Venu après Jean sur la terre, le Christ ne laisse pas d'être infiniment supérieur à Jean, parce qu'il existait dès l'éternité. La subtilité de cette langue de mystère tranche fortement sur la simplicité de la donnée synoptique.

Comme Jean n'a été introduit qu'en témoin de la préexistence éternelle, le discours continue sur le thème du prologue, sans que l'on s'inquiète davantage du Baptiste. Car ce n'est pas celui-ci qui dit : — « Parce que c'est de sa plénitude que tous nous avons reçu ». — Ce « nous » est de celui qui disait plus haut (I, 14) : « Le Logos... a habité parmi nous ». L'explication ne se rapporte pas au contenu du témoignage qui vient d'être signalé, comme si la supériorité du Christ était justifiée par le don de la grâce (opinion qui s'impose à ceux qui voient dans I, 16 la continuation du discours de Jean), ni au fait du témoignage, comme si Jean lui-même devait être compris parmi ceux qui ont reçu le don divin, mais à ce qui a été dit plus haut (I, 14) du Logos incarné, « plein de grâce et de vérité ». On veut faire valoir l'effet de cette plénitude par rapport aux croyants qui en ont vu la manifestation. Mais le « parce que » (ὅτι) semble avoir été mis pour la liaison avec

[Et grâce pour grâce :]
[17]Parce que la Loi par Moïse a été donnée,
La grâce et la vérité par Jésus-Christ sont arrivées.

ce qu'on vient de lire touchant le témoignage, et il se rattacherait mal à : « plein de grâce et de vérité », comme il fait d'ailleurs cacophonie avec le « parce que » qui suit » (1, 17). Tout s'arrange, si on le remplace par « et ». « Plénitude » ou « plérome » est terme de langage mystique (cf. Col. 1, 19 ; II, 9, où le sens gnostique du mot est beaucoup plus accentué qu'ici). Tous les croyants ont reçu, de l'abondance de grâce et de vérité qui est dans le Christ, le don du salut, —« et grâce pour grâce ». — On entend volontiers cette formule au sens de « grâce sur grâce » (avec référence à Philon, *Post. Caini*, 43), parce que le mot « grâce » ne semble pas pouvoir être pris en deux sens différents, comme pour indiquer un changement dans l'économie des faveurs divines : les grâces se succèdent sans épuiser la richesse du trésor que le Verbe incarné a ouvert pour ses fidèles. Cependant le mot « grâce » n'est pas entendu dans notre verset au même sens absolu que dans la formule : « plein de grâce et de vérité », et dans le verset suivant : « la grâce et la vérité sont arrivées par Jésus-Christ ». Là la grâce est la vie éternelle, le don objectif du salut ; dans notre verset, il y a des grâces qui peuvent s'échanger ou se comparer, des faveurs divines spéciales, et non plus « la grâce ». Il n'est donc pas impossible que, dans la formule : « grâce pour grâce », le mot « grâce » désigne en premier lieu les biens de l'Evangile et en second lieu la Loi, le rédacteur ayant voulu, par cette antithèse, rejoindre ce qu'avait dit le premier auteur touchant la Loi donnée par l'intermédiaire de Moïse et la grâce arrivée par le Christ : pour lui, le don de la Loi devient une grâce, une faveur divine, et « la grâce », le don du salut chrétien, en est un autre. Le défaut de logique dans l'emploi du mot « grâce » trahit la surcharge.

Ceux qui, croyant au Logos incarné, ont reçu de lui la faculté de devenir enfants de Dieu, ont reçu « la grâce », ne pouvaient l'obtenir que de lui — « parce que la Loi a été donnée » — aux Israélites — « par Moïse », — mais la Loi seulement, pas la grâce, seulement la figure, pas la réalité du salut ; — « la grâce et la vérité sont advenues par Jésus-Christ ». — L'auteur ne veut pas tant prouver la supériorité de Jésus-Christ sur Moïse, supériorité qui n'a pas même besoin d'être indiquée, puisque Jésus-Christ est le nom historique du Logos incarné, que faire ressortir la prééminence essentielle de l'Evangile sur la

[18Nul n'a vu Dieu jamais : le Fils unique, qui est dans le sein du Père, nous l'a fait connaître.]

Loi. Moïse a donné des préceptes, Jésus apporte le salut (WETTER, 169). La Loi n'était que l'ombre et la figure de la grâce et de la vérité, de la vie et de la lumière apportées par le Logos fait chair. On ne dit pas que la grâce et la vérité ont été « données », comme on le dit de la Loi, et ce n'est pas parce que l'idée de don est déjà contenue dans le mot « grâce », mais parce que la grâce n'est pas un don qui serait censé en remplacer un autre et se manifester une fois pour toutes ; elle est le don par excellence, don inépuisable en sa distribution, perpétuel en sa durée, qui n'est venu et ne vient, ne se réalise que par Jésus-Christ. En introduisant ce nom, l'auteur touche au terme qu'il poursuivait depuis le commencement du prologue : l'identification expresse du Logos éternel avec Jésus. Désormais il ne sera plus question du Logos, et Jésus seul sollicitera l'attention du lecteur ; mais celui-ci est bien averti de ce qu'est Jésus, et, si le nom même du Logos ne se rencontre plus dans la suite, la doctrine du prologue ne cessera pas de dominer et d'inspirer les récits et les discours qui constituent l'évangile spirituel.

Une chose cependant vient encore à dire, pour expliquer en quoi consiste la vérité procurée aux hommes par Jésus, et comment lui seul, Logos incarné, a pu la leur communiquer. — « Nul n'a jamais vu Dieu ». — Aucun homme, pas même Moïse, n'a pu voir Dieu en son essence, percevoir immédiatement la divinité (θεόν, sans article). Cette invisibilité de Dieu est un principe fondamental de la théologie johannique (v, 37 ; vi, 46 ; cf. iii, 13 ; I Jn. iv, 12, 20), et aussi de la gnose mystique dont cette théologie dépend ; car il ne s'agit pas seulement ici d'appliquer à la théologie le principe philosophique : le semblable n'est connu que par le semblable (BAUER, 8, 18) ; l'on opère aussi avec l'idée du dieu inconnu, inaccessible à l'intelligence vulgaire, et qui se révèle dans l'initiation mystique par un intermédiaire divin (cf. Mt. xi, 27 ; Lc. x, 22). — « Le Fils unique, qui est au sein du Père, nous l'a fait connaître. » — Le Logos-Christ est l'unique révélateur, comme il est l'unique sauveur ; lui seul communique la grâce et la vérité, parce que seul il connaît Dieu en lui-même et peut le raconter, l'expliquer à ses fidèles, à ses initiés. Le terme employé pour signifier cette communication (ἐξηγήσατο) est emprunté au langage religieux du monde hellénique (cf. BAUER, 15, 19). Le Logos-Christ est l'exégète de Dieu, le grand mystagogue (WETTER, 52). On dit de ce révélateur

qu'il est « au sein du Père », intimement uni à lui, parce qu'il y est actuellement, dans la pensée de l'auteur, comme il y était avant son incarnation (cf. III, 13) ; le Logos-Christ, ayant, en sa manifestation terrestre, révélé Dieu aux hommes, est censé avoir repris ensuite auprès de Dieu la place qu'il y a eue dès l'éternité (I, 1-2).

Le révélateur est qualifié « monogène divin » (μονογενὴς θεός) dans les manuscrits les plus autorisés, Irénée, Clément d'Alexandrie, Origène et plusieurs anciens Pères ; « le Fils monogène » (ὁ μονογενὴς υἱός), chez les témoins latins, Hippolyte, Alexandre d'Alexandrie, Athanase, Eusèbe de Césarée, et dans la plupart des manuscrits grecs. A ne considérer que les garanties extrinsèques, on pourrait hésiter entre les deux leçons, et même se demander si la leçon primitive n'aurait pas été simplement : « Le monogène, qui est au sein du Père », etc. Mais cette hypothèse compromet l'équilibre rythmique de la phrase, et elle ne tient pas compte de la facilité avec laquelle une des deux leçons a pu être substituée à l'autre. La leçon : « monogène divin » terminerait convenablement le prologue, puisque le Logos incarné a déjà été (I, 14) désigné de façon indirecte comme le « monogène » du Père, et que, dès le commencement, le Logos a été présenté comme « dieu ». On peut alléguer aussi en sa faveur l'emploi fréquent de la formule : « Monogène dieu », dans l'ancienne littérature chrétienne ; les ariens l'employaient comme les orthodoxes, et peut-être a-t-elle paru à plusieurs avoir un son arien. Cette leçon a contre elle son indétermination : « un monogène divin », pour désigner le révélateur déjà connu, et la répétition du mot « dieu », sans article, au cours de la même phrase, avec deux acceptions assez différentes, l'une substantive (la divinité), l'autre attributive (divin). La répétition toutefois peut s'expliquer ; mais la formule, sans article, est peu satisfaisante pour la logique, et elle l'est moins encore pour le rythme : si la leçon est authentique, l'auteur avait dû mettre l'article devant « monogène » pris substantivement, et on l'aura supprimé, parce que, si l'on rapportait l'article au mot « dieu », le Logos-Christ devenait « Dieu » absolument, ce qui n'a d'abord été admis que du Père. L'autre lecture est plus facile ; mais elle a contre elle cette facilité même. C'est, du reste, l'unique reproche qu'on lui puisse faire ; car il n'y a pas à dire que le Logos-Christ n'a pas encore été signalé comme fils ni que la désignation du Logos-Christ comme « fils unique » ne nous apprend pas pourquoi Jésus a révélé Dieu (cf. Mt. XI, 27, *supr. cit.*) ; et il peut sembler que la mention du Père réclame celle du « Fils », le mot « dieu », appliqué au « monogène », sonnant faux ici, en regard du « Père », pour toute autre oreille que celle d'un théologien. Ce qui,

[19]Et voici quel fut le témoignage de Jean, lorsque les Juifs députèrent vers lui, de Jérusalem, des prêtres et des lévites, pour lui demander : « Qui es-tu » ? [20]Il avoua, et il ne nia pas ;

peut-être, importe plus à noter que ces variantes, est le caractère explicatif de la réflexion, qui n'est pas liée autrement, ni pour le fond, ni pour l'agencement strophique, à ce qui précède, et qui est dans l'affinité la plus étroite avec l'enclave (I, 14) : « Et nous avons vu sa gloire », etc. Notre verset a chance d'être une addition rédactionnelle.

II. — Le témoignage de Jean-Baptiste

Annoncé déjà et même anticipé, le témoignage de Jean-Baptiste va être maintenant développé : une première fois, devant les députés du sanhédrin, Jean professera que lui-même n'est pas le Christ, mais que le Christ est déjà présent sans qu'on le connaisse (I, 19-28) ; le lendemain, apercevant Jésus, il le désigne à ses propres disciples comme étant le Messie attendu (I, 29-34).

« Et tel fut le témoignage de Jean », — le témoignage qu'il rendit au Christ, — « lorsque les Juifs députèrent vers lui ». — Le témoignage est donc important, officiel et rendu devant les Juifs officiellement représentés par leurs délégués. Dans tout le livre, les Juifs figurent comme un bloc à l'égard duquel Jésus se comportera comme si ce bloc était tout entier ennemi : c'est que les Juifs sont devenus en masse les adversaires du christianisme, et que, sans rien augurer de bon pour leur salut, on les réfute. Le prétendu témoignage de Jean est un argument apologétique contre les Juifs. Ainsi les Juifs députent — « de Jérusalem », — leur capitale, leur centre de culte et le siège du sacerdoce, — « des prêtres et des lévites ». — Rien ne prouve que le narrateur pense au sanhédrin tel qu'il était en réalité constitué, puisqu'il ne vise pas, comme font souvent les synoptiques, les catégories auxquelles appartenaient les membres de ce tribunal, mais les deux classes du sacerdoce hiérosolymitain, la classe supérieure, celle des prêtres, et la classe inférieure, celle des lévites. Historiquement parlant, on ne s'attendrait pas à voir les lévites en cette affaire ; mais l'auteur a trouvé bon que le peuple juif fût ici représenté par son sacerdoce, et le sacerdoce par des délégués pris dans les deux classes qui le constituaient.

Ces délégués avaient mission — « de demander » — à Jean : —

et il fit cet aveu : « Je ne suis pas le Christ. » [21]Et ils lui demandèrent : « Quoi donc ? Es-tu Elie ? » Et il dit : « Je ne le suis

« Qui es-tu ? ». — La question a plus de portée qu'il ne semble, puisque les interrogateurs sont supposés bien connaître la personne de Jean, et ce qu'il enseigne, et ce qu'il fait. On lui demande quel personnage il joue, quelle autorité il s'attribue (cf. VIII, 25), et, pour employer le langage des Actes (V, 36 ; VIII, 9), s'il ne serait pas « quelqu'un », le Messie attendu (cf. Lc. III, 15). A la question nettement posée Jean répond avec non moins de netteté. — « Il avoua et il ne nia pas ». — Il avoue ce qui est et il ne le dissimule pas. La proposition affirmative et la proposition négative se rapportent au même objet : ce genre de précision est dans le style de notre livre. — « Il avoua qu'il n'était pas le Christ ». — On lui avait donc demandé s'il l'était. Existait-il une secte qui attribuait à Jean ce titre ? Notre texte ne permet pas de l'affirmer. Jean ne se défend d'être le Christ que pour détourner l'attention de lui-même sur celui qui est le Messie, et l'auteur ne semble pas soucieux de réfuter des gens qui attribueraient à Jean cette qualité ; la négation de Jean est une façon implicite de reconnaître la messianité de Jésus. En disant qu'il n'est pas le Christ, Jean donne à entendre qu'un autre est le Christ et que lui-même l'attend, si toutefois il ne le connaît déjà. Ce qui est certain, et ce que l'on sait aussi bien par la tradition synoptique, c'est le prestige du nom de Jean dans certains milieux juifs ou judaïsants : un rapport d'origine existait entre le christianisme et la secte ou les sectes qui se réclamaient de Jean, et, ne pouvant nier ce rapport, les premiers apologistes du christianisme se sont efforcés d'en faire un titre de recommandation. Jean aurait annoncé la venue du Christ, et l'Esprit serait descendu sur Jésus pendant que Jean le baptisait ; c'est la tradition synoptique. Jean aurait formellement et publiquement désigné Jésus comme Christ et sauveur : c'est ce qu'affirme notre évangile, moins gêné par le souvenir des faits primitifs.

La réponse de Jean est censée avoir surpris les questionneurs, non qu'on les suppose autrement enclins à le reconnaître pour Messie, mais parce que sa prédication pouvait paraître impliquer la prétention messianique. L'hypothèse de ce premier rôle étant écartée par Jean lui-même, restent les rôles secondaires. — « Et ils lui demandèrent : « Quoi donc ? » — Qu'es-tu, si tu n'es pas le Christ ? — Es-tu Elie ? » Et il dit : « Je ne le suis pas ». — La question est posée conformément à l'interprétation reçue du texte de Malachie (III, 23-24 ; cf.

pas. » — « Es-tu le prophète? » Et il répondit: « Non. » [22]Alors ils lui dirent : « Qui es-tu?... pour que nous donnions réponse à ceux qui nous ont envoyés. Que dis-tu de toi-même ? » [23]Il dit : « *Je suis voix de qui crie dans le désert* : « *Dressez le chemin du*

Eccli. xlviii, 10-11). Après Luc, et contrairement à Marc (i, 6 ; ix, 12 13 ; cf. Mr. xi, 14 ; xvii, 12-13), notre évangile s'interdit toute assimilation de Jean à Elie. Peut-être n'a-t-il voulu connaître (d'accord avec Ap. xi, 3-12 ?) d'autre retour d'Elie que pour le dernier avènement, en compagnie du « prophète », qui serait Moïse. Le retardement de la parousie pourrait expliquer cette attitude, où l'influence de l'apocalyptique juive serait ainsi plus sensible que dans le plus ancien fond de tradition synoptique sur l'enseignement de Jésus. — « Es-tu le prophète ? » Et il répondit : « Non ». — Le texte grec a l'article devant : « prophète » (ὁ προφήτης, ici et i, 25 ; cf. vi, 14 ; vi, 40), et notre auteur entend par là le prophète que l'on croyait annoncé dans le Deutéronome (xviii, 15). D'après les Actes (iii, 22 ; vii, 37), cette prophétie se serait accomplie en Jésus, et notre évangile (vi, 14) paraît connaître une tradition juive qui voyait dans ce prophète le Messie ; mais il n'admet pas cette identité ; soit parce que le titre de « prophète comme » Moïse lui semble trop au-dessous du Logos incarné, soit par influence d'une autre tradition apocalyptique, il voit (ici et vii, 40) dans « le prophète » un second d'Elie, qui pourrait bien être Moïse lui-même, compris en précurseur du dernier avènement.

En désespoir de cause, et pour obtenir une réponse positive, les délégués demandent à Jean de définir lui-même la mission qu'il s'attribue. — « Alors ils lui dirent : « Qui es-tu? » — Nous avons besoin de le savoir — « pour donner réponse à ceux qui nous ont envoyés », — les chefs de la nation juive à Jérusalem. — « Que dis-tu de toi-même ? » — Vient en réponse le passage d'Isaïe (xl, 3) où la tradition synoptique a pensé voir une prophétie concernant le Baptiste. L'auteur, hardiment, place cette application dans la bouche de Jean lui-même. — « Il dit : « Je suis voix de qui crie dans le désert : « Dressez le chemin du Seigneur », comme a dit le prophète Isaïe ». — Jean n'existe que pour être le précurseur ou le témoin du Christ. La citation d'Isaïe (xl, 3) n'est pas faite directement d'après les Septante, mais d'après la forme que ce texte a dans la tradition synoptique, soit que notre auteur s'inspire des évangiles antérieurs, soit que tous les évangiles aient puisé dans un recueil de textes où le passage d'Isaïe était adapté au besoin de la démonstration chrétienne, comme nous le voyons dans les quatre évangiles canoniques.

Seigneur », comme a dit le prophète Isaïe. » [24]Et les envoyés

L'entretien aurait pu se clore sur cette réplique ; mais une transition est ménagée pour amener, moyennant une nouvelle question, une autre réponse qui correspond directement aux propos attribués à Jean par la tradition synoptique. Les interlocuteurs de Jean, comme plus tard ceux du Christ, sont censés ne pas comprendre la vérité qui leur est proposée, ce qui amène de leur part une nouvelle interrogation ; mais le jeu de mise en scène et de dialogue n'est que pour amener les déclarations dont est préoccupé l'évangéliste. La transition présente quelque difficulté : le texte vulgaire lit : « et les envoyés (οἱ ἀπεσταλμένοι) étaient des pharisiens » ; mais les manuscrits les plus autorisés n'ont pas l'article, et leur leçon peut s'entendre de deux manières : « et des envoyés », — un certain nombre des délégués — « étaient » — du parti — « des pharisiens » ; — ou bien : « et ils », — les délégués — « étaient envoyés de la part des pharisiens ». — De quelque façon qu'on l'interprète, cette lecture donne lieu à objection. Le texte tel qu'il est s'entendrait plus naturellement d'une ambassade distincte de la précédente et qui serait envoyée par les pharisiens ; mais il est trop clair que la nouvelle question fait suite à la conversation précédente, et l'économie générale du récit ne favorise pas l'hypothèse d'un changement d'interlocuteurs. D'autre part, il n'est pas non plus probable que l'interrogatoire se poursuive par une partie seulement de la délégation, ni que le narrateur, après avoir dit que la délégation avait été envoyée par les Juifs, se reprenne pour dire qu'elle avait reçu mission des pharisiens. La délégation représente les Juifs et non un parti : c'est ce qu'il faut pour la solennité du tableau. Aussi bien la leçon des anciens manuscrits pourrait être une correction savante, fondée sur ce que les prêtres étaient en général sadducéens et non pharisiens. La suppression de l'article a donné au passage sa physionomie équivoque ; mais le participe (ἀπεσταλμένοι) n'en réclame pas moins d'être interprété d'après ce qui a été dit d'abord (I, 19) de la mission (ἀπέστειλαν). Il plaît à l'auteur de dire, pour expliquer l'insistance des questionneurs, que ces prêtres et lévites étaient des pharisiens, gens, comme on sait, très subtils et minutieux. Il n'y a rien à dire contre cette fiction, d'autant que, en réalité, il n'est pas prouvé que tout le sacerdoce, depuis le grand-prêtre jusqu'au dernier des lévites, ait été sadducéen. Ajoutons que, dans notre évangile, jamis il n'est parlé des sadducéens.

étaient des pharisiens ; 25et ils l'interrogèrent et lui dirent : « Pourquoi donc baptises-tu, si tu n'es ni le Christ, ni Elie, ni le prophète ? » 26Jean leur répondit en disant : « Moi, je baptise en eau ; au milieu de vous se tient, sans que vous le connaissiez,

« Et » — ces délégués pharisiens — « l'interrogèrent et lui dirent : « Pourquoi donc baptises-tu ? » — Il n'a pas été parlé de baptême, et l'auteur semblerait plutôt éviter de donner à Jean la qualité de « baptiseur », que Marc et Matthieu lui attribuent dès l'abord (Mc. I, 4 ; Mt. III, 1), comme si l'épithète était traditionnellement accolée à son nom. Mais le lecteur est supposé savoir que Jean baptisait en vue du prochain règne de Dieu, et que les pharisiens ne comprennent pas pourquoi il se mêle de baptiser ainsi, n'étant ni le Messie ni l'un ou l'autre de ses deux précurseurs. La réponse de Jean reproduit, avec des modifications peu considérables en leur étendue, mais importantes par leur signification, le passage le plus caractéristique de l'enseignement qui lui est prêté dans les trois premiers évangiles (Mc. I, 7 ; Mt. III, 11, Lc. III 16). — « Jean leur répondit en disant : « Moi, je baptise en eau ». — Ce n'est pas pour rien que l'auteur garde les mots « en eau » ; il maintient implicitement l'antithèse du baptême d'eau et du baptême d'esprit, et il saura la faire valoir en temps opportun ; pour l'instant il ne s'arrête pas à la développer ; il y substitue sa propre idée du témoignage direct rendu par Jean au Christ. Au lieu de faire dire au Précurseur : « Celui qui vient après moi baptisera en Esprit saint », il lui prête ce langage : — « Au milieu de vous se tient », — actuellement présent, — « sans que vous le connaissiez, celui qui vient après moi ». — La correction volontairement apportée à la tradition synoptique est flagrante ; on pourrait presque parler de mutilation et d'interpolation. Mais l'interpolation a de la portée. Jean parle du Messie, à mots couverts, sans le nommer, par respect religieux ; mais ses auditeurs doivent comprendre que le Messie attendu est déjà présent parmi les les Juifs, inconnu d'eux, tout en étant connu du seul Jean, cela va de soi, puisque la mission de Jean est de le faire connaître dès que Jésus paraîtra devant lui. Justin (*Tryph.* 8, 49, 110) mentionne la tradition juive du Messie caché, qui doit être consacré et révélé par Elie. Bien qu'il réserve Elie pour le dernier avènement, notre auteur, dans l'intérêt de sa démonstration, ne laisse pas de faire réaliser par Jean à l'égard du Logos incarné ce que l'on attendait d'Elie à l'égard du Messie. Il ne faut pas vouloir trop préciser le sens de cette fiction ni supposer que Jésus est au bord du Jourdain, dans l'auditoire de Jean,

[27]celui qui vient après moi, dont je ne suis pas digne de dénouer
le cordon de soulier. » [28] Cela se passait à Béthanie, au delà du
Jourdain, où Jean baptisait.

connu de celui-ci, ignoré des autres. Jean est censé savoir que le Logos éternel est maintenant sur la terre de Judée, incarné en Jésus. Si les paroles de Jean ne répondent pas directement à la question posée, c'est que l'auteur a utilisé pour cette réponse un texte qui n'avait pas été conçu d'abord en vue de l'interrogation à laquelle il est maintenant rattaché. La question n'est qu'un artifice rédactionnel pour amener le texte où s'enchâsse le témoignage rendu par Jean au Christ déjà présent et encore ignoré. Ce témoignage est la chose essentielle, et la fin de la réponse : — « celui qui vient après moi, dont je ne suis pas digne de dénouer le cordon de soulier », — empruntée à la tradition synoptique, traîne quelque peu, n'étant plus qu'une périphrase assez obscure pour désigner le Christ ; on ne l'entend bien que si on a dans l'esprit la relation des synoptiques.

Comme il est ordinaire dans les récits de notre évangile, la narration ne finit pas, la mise en scène étant seulement pour amener les déclarations doctrinales qui importent à l'auteur. On ne nous dit pas ce que les délégués pensèrent de la réponse à eux faite. En revanche l'auteur tient à préciser l'endroit où fut rendu le témoignage de Jean : — « Cela se passait à Béthanie, au delà du Jourdain, où Jean baptisait ». — Notre évangile offre plus d'un exemple de cette précision voulue, et suspecte parce que voulue, en certains détails, pour fixer une mise en scène par ailleurs flottante et dominée par la préoccupation du théologien apologiste. Il faut y regarder à deux fois avant de prendre ces indications comme des données historiques ou même seulement traditionnelles. Plusieurs manuscrits et les deux anciennes versions syriaques dites du Sinaï et de Cureton lisent, au lieu de Béthanie, « Béthabara ». Origène (*In Joan*, VI, 24) a préféré cette leçon, bien que la plupart des manuscrits de son temps eussent « Béthanie » ; la principale raison qu'il donne de cette préférence est qu'il n'a pas trouvé, le long du Jourdain, d'endroit appelé Béthanie, mais qu'il a eu connaissance d'un lieu appelé « Béthabara », où l'on disait que Jean avait baptisé. La « Béthanie » où Jean baptisait double celle où demeurait Lazare (XI, 1), sans que la rédaction ait pris soin de distinguer deux localités qui pourtant ne sauraient être identifiées. La difficulté n'est pas à résoudre par l'hypothèse radicale d'une interpolation, et la leçon Béthabara pourrait être primitive

[29] Le lendemain, il vit Jésus qui venait à lui, et il dit : « Voici

(cf. CALMES, 144), le nom de Béthanie ayant été substitué à celui de Béthabara, parce qu'il vient dans l'histoire de Lazare après mention de « l'endroit où Jean baptisait » (x, 40). Il n'est pas probable que notre passage n'ait contenu d'abord aucun nom : la notice n'a de raison d'être, et la phrase n'a d'équilibre que par cette indication.

Mais, si le nom du lieu où Jean baptisait peut être traditionnel, — il pourrait bien encore avoir été choisi par l'auteur à raison d'une étymologie symbolique, — il ne s'ensuit aucunement que l'ensemble du récit ait valeur de tradition : ce n'est que l'interprétation johannique des données préliminaires au baptême de Jésus dans les synoptiques. On retrouve dans Marc (I, 5), à l'endroit où il parle des Judéens et des habitants de Jérusalem qui venaient à Jean, et dans Matthieu (III, 7), à l'endroit où il parle des pharisiens et des sadducéens qui demandaient le baptême, les passages qui ont suggéré l'idée de l'ambassade envoyée à Jean par « les Juifs ». L'auteur a utilisé le passage de Luc (III, 15) où le peuple se demande si Jean n'est pas le Christ ; enfin les propos attribués à Jean ne sont qu'une adaptation du texte d'Isaïe appliqué à Jean par la tradition synoptique, et de propos à lui attribués par la même tradition. L'exploitation de celle-ci est même conduite avec tant de rigueur qu'il n'y a pas lieu de regarder comme ajoutée après coup aucune partie de ce petit tableau. De ce que le dialogue est un peu contourné pour mettre dans la bouche de Jean la prophétie d'Isaïe, l'on n'est pas fondé à conclure (avec WELLHAUSEN, 10) que cette partie du récit (I, 22-24) aurait été ajoutée après coup ; car la reprise (I, 25) : « Pourquoi donc baptises-tu ? » est coordonnée aussi bien à ce que Jean vient de dire (I, 23) touchant l'objet de sa vocation.

Voici maintenant ce par quoi notre évangile a remplacé la relation du baptême de Jésus dans les synoptiques. — « Le lendemain, il vit Jésus qui venait à lui » — C'est tout ce qui sera dit de la rencontre, et l'on ne saura mot de ce qui s'est passé ce jour-là entre Jésus et Jean. La démarche de la légation juive se trouve datée rétrospectivement par rapport à cette rencontre, et c'est d'après celle-ci que seront datés la vocation des disciples (I, 35-44), le miracle de Cana (II, 1), et toute la suite de l'histoire évangélique. Mais cette chronologie, chaîne à relier des tableaux symboliques, est conçue, comme tout le reste, pour l'avantage de la démonstration, et il n'y a pas lieu d'en discuter autrement la portée. Il n'est pas moins inutile de discuter

longuement pourquoi Jésus vient trouver le Baptiste : Jésus est amené pour fournir à Jean l'occasion de rendre au Christ un témoignage qui se substitue à la relation synoptique du baptême. Puisqu'on s'interdit de nous dire que Jésus ait été baptisé par Jean, il ne faut pas demander si Jésus vient pour se faire baptiser, ou bien, si, baptisé depuis quelque temps, il revient trouver Jean. Dans la perspective johannique, Jésus n'arrive pas du désert où la tradition synoptique le conduit après son baptême, et pourtant le discours qui va être prêté à Jean présente comme fait accompli la descente de l'Esprit sur Jésus. Le Christ serait donc déjà baptisé. Ce serait enfantillage de supposer qu'il l'a été entre le départ de la légation juive et le discours que va tenir Jean. De même que la scène précédente nous a dit le sens que notre auteur attache à la mission de Jean, celle-ci va nous dire la signification de la rencontre qui, dans les synoptiques, a pour objet le baptême de Jésus : le témoignage de Jean recouvre le baptême de Jésus, pour que Jean apparaisse en témoin de l'incarnation.

« Et il dit ». — On ne prend pas la peine d'indiquer à qui Jean s'adresse : ce peut être à un entourage de disciples et aux auditeurs de rencontre. L'auteur n'a pas osé faire désigner Jésus comme Christ devant la délégation des Juifs ; ce doit être la même prudente réserve qui l'empêche d'indiquer maintenant à qui Jean parle. Ce qu'il dit n'en est pas moins extraordinaire : — « Voici l'Agneau de Dieu, qui ôte le pêché du monde ». — L'Agneau de Dieu est censé connu ; et le lecteur chrétien peut, en effet, comprendre qu'il s'agit du Christ. L'emploi de cette formule mystique apparente notre évangile à l'Apocalypse, où le Christ est dit simplement l'Agneau (ἀρνίον ; AP. v, 6, 8, 12, 13, etc. ; cf. I PIER. 1, 19). Mais l'évangéliste emploie un autre mot (ἀμνός), sans doute pour rappeler ce que dit Isaïe (LIII, 7), comparant le Serviteur de Iahvé à « l'agneau muet devant celui qui le tond ». L'appellation convient aussi au Christ en tant que figuré dans l'agneau pascal, symbolisme qui est familier à notre évangile (cf. XIX, 36). Elle n'est point dérivée des sacrifices expiatoires du culte mosaïque, vu que les agneaux n'étaient pas les seules victimes de ces sacrifices. Ce n'est pas, d'ailleurs, par une simple déduction exégétique, fondée sur les anciens textes, que l'on a parlé du Christ-Agneau : cette déduction même a été provoquée par la notion mystique du dieu souffrant et victime salutaire. L'auteur prête cette idée à Jean sans s'inquiéter de savoir s'il l'a eue ou non. Du reste, l'Agneau de Dieu n'est pas proprement l'agneau divin, ni l'agneau envoyé par Dieu, ni l'agneau offert à Dieu, bien que ces trois idées rentrent dans la notion johan-

l'Agneau de Dieu, qui ôte le péché du monde. [30]C'est lui dont j'ai dit : « Après moi vient un homme qui est passé devant moi,

nique de l'Agneau ; l'Agneau est à Dieu, parce qu'il est le Fils de Dieu dans l'accomplissement de sa mission rédemptrice. Il « ôte le péché du monde » : tandis que, dans Isaïe (LIII, 1, 11), le juste est représenté prenant sur soi les iniquités d'autrui, l'Agneau les emporte, les fait disparaître (cf. I JN. III, 5). On pourrait dire que l'Agneau n'enlève le péché qu'en le prenant sur lui, en le portant ; mais ce n'est pas sans intention que le mot « enlever » (αἴρειν) a été substitué au mot « porter » (φέρειν). Jamais notre évangile ne montre le péché pesant sur Jésus, mais toujours le péché refoulé par Jésus ; jamais il n'identifie, comme Paul, le Christ au péché, et il ne lui fait pas prendre « la chair de péché » (ROM. VIII, 3 ; II. COR. V, 21). L'Agneau chasse le péché sans que le péché l'ait seulement touché. « Le péché du monde » est le péché des hommes en général, tout péché. L'emploi du présent est pour signifier que la vocation providentielle de l'Agneau est de sauver les hommes du péché en en détruisant l'empire par sa mort.

Ce témoignage rendu en présence de Jésus est directement rattaché à celui qui avait été exprimé avant sa venue. — « C'est lui dont j'ai dit : « Après moi vient un homme », — quelqu'un. Le Logos-Christ peut bien être qualifié homme (ἀνήρ, préféré à ἄνθρωπος, marque peut-être une nuance de respect), puisqu'il est « devenu chair ». Plus haut (1, 15,27) l'auteur avait dit : « celui qui vient derrière moi », mais il faut bien varier un peu la formule. — « Après moi vient un homme qui est passé devant moi, parce qu'il était avant moi. » — Cette citation censée personnelle se lit à peu près textuellement dans le prologue (1. 15), où elle est déjà rapportée comme résumant le témoignage public du Baptiste, en sorte que l'on pourrait hésiter à y chercher le texte visé par le narrateur ; mais, dans la réponse de Jean aux délégués pharisiens (1, 27), l'on a seulement une partie de la citation. Pour l'équilibre de la référence, plusieurs témoins ont interpolé la réponse de Jean aux pharisiens, lui faisant dire (1, 27) : « Celui qui vient après moi, *qui est passé avant moi*, dont je ne suis pas digne », etc., etc. Mais notre rédacteur n'y regarde pas de si près, et c'est lui, en réalité, qui se refère à ce qu'il a fait dire antérieurement à Jean. Mieux vaut tirer de cette libérté prise par l'auteur la leçon qu'elle comporte. Dans la réponse aux pharisiens, presque tout vient des synoptiques, et la préexistence du Christ n'est pas indiquée ; dans la citation présente la préexistence est formulée en termes exprès. L'au-

parce qu'il était avant moi. [31]Et moi, je ne le connaissais pas ; mais c'est pour qu'il fût révélé à Israël que je suis venu baptisant en eau ». [32] Et Jean rendit témoignage, disant : « J'ai vu l'Esprit descendre du ciel, comme une colombe, et il est

teur s'est parfaitement rendu compte de la substitution, au moins pour ce qui regarde l'échange des formules, et il croit pouvoir remplacer par un équivalent théologique la réponse aux pharisiens. Comme il ne dissimule pas sa méthode, l'on n'a qu'à en constater l'application.

« Et moi, je ne le connaissais pas ». — Jean ignorait, comme tout le monde, qui était le Messie envoyé de Dieu. — « Mais, afin qu'il fût manifesté à Israël », — afin que le Messie fut révélé au peuple juif comme il devait l'être — « pour cela », — à cette fin voulue par la Providence, pour l'accomplissement de cette volonté, — « je suis venu, baptisant en eau ». — Jean a reçu de Dieu l'ordre de baptiser dans l'eau, parce que Dieu avait l'intention de lui amener, à l'occasion de ce baptême, le Christ qui doit baptiser en Esprit saint. Cette déclaration préliminaire ne contient pas encore le témoignage de Jean, que l'auteur a pris soin d'en détacher ; elle a pour objet d'en accentuer la signification dans le sens qui a déjà été insinué (I, 26). Le Messie doit être d'abord ignoré parmi les Juifs, puis révélé par un envoyé de Dieu ; Jean a été cet envoyé, et c'est à lui-même qu'on le fait dire. Après quoi vient le témoignage proprement dit, où est exploité le récit synoptique du baptême. La tradition synoptique avait bien osé faire consacrer, en quelque sorte, Jésus comme Christ par Jean tenant la place d'Elie, mais elle ne s'était pas risquée à lui faire révéler publiquement le Christ, comme la tradition juive (cf. JUSTIN, *Tryph.* 8, 110) disait qu'il serait révélé par ce prophète. Notre auteur a ses raisons pour éliminer la consécration ; mais, tout en prenant certaines précautions pour ne pas choquer trop ouvertement la vraisemblance, il accentue la révélation.

« Et Jean rendit témoignage ». — Ce témoignage ne fait que déterminer le sens de la déclaration précédente en interprétant, au point de vue de la théologie johannique, le trait essentiel du baptême de Jésus dans les premiers évangiles. Car le Précurseur disait : — « J'ai vu l'Esprit descendre du ciel, comme une colombe, et il est demeuré sur lui ». — Eu égard à la théologie du Logos, cette descente de l'Esprit n'a pas grand sens, et l'on peut bien croire que tout ce développement sur le témoignage de Jean n'appartient pas à l'auteur

demeuré sur lui [33]Et moi, je ne le connaissais pas ; mais celui

qui, dans le prologue, chante l'incarnation du Logos divin, mais à l'interpolateur qui y a surajouté la mention du Baptiste. Dans la logique de l'incarnation, le Logos fait homme n'a aucun besoin d'être sacré par l'Esprit. Mais l'apologiste qui a conçu le témoignage de Jean ne compte pas seulement avec la tradition synoptique, il compte avec les textes bibliques sur lesquels cette tradition se fonde et qui annoncent à l'envi l'effusion de l'Esprit divin sur l'envoyé de Dieu (Is. XI, 2 ; XLII, 1 ; LXI, 2). Eu égard à l'incarnation, la descente de l'Esprit n'est plus guère qu'un symbole de l'incarnation même, si on la suppose accomplie préalablement. Et il semble que dans la perspective du présent récit, on la doive supposer ainsi. Car la descente de l'Esprit ne paraît pas être, pour l'évangéliste, la prise de possession de l'homme Jésus par le Logos. Le symbole traditionnel de la consécration du Messie par l'onction de l'Esprit est ici comme juxtaposé à la théologie de l'incarnation. Il ne s'ensuit pas que l'auteur du prologue se soit figuré l'incarnation comme l'accession du Logos à une humanité embryonnaire ou adulte ; il s'est plutôt représenté le Logos apparaissant subitement en homme parfait sous la figure de Jésus. Mais l'auteur du présent récit adapte à la tradition synoptique la théologie de l'incarnation. La descente de l'Esprit n'est plus que le signe auquel Jean a reconnu le Logos incarné, devenu Fils de Dieu en Jésus-Christ. Les détails du texte n'ont qu'une importance secondaire : que l'esprit, « comme colombe, descende » (ms. D et anciens mss latins, leçon conforme à Mc, 1, 10), ou qu'il « descende comme une colombe » (ms. B et texte commun, conforme à Mt. III, 17 ; Lc, III, 22), la comparaison portant directement sur la manière de descendre, le signe extérieur est maintenu, sans doute par la force de la tradition ; et s'il est dit que l'Esprit demeure, tandis que le signe de la colombe passe comme une vision, c'est pour marquer l'accomplissement de la prophétie d'Isaïe (LXI, 1), probablement aussi pour signifier en même temps le caractère permanent et réel de l'incarnation.

Le signe avait été préalablement indiqué à Jean, conformément à la prophétie, par Dieu, en vue de sa mission. — « Et moi je ne le connaissais pas ». — La reprise n'a rien de choquant, et toute cette explication (1. 32-34) est nécessaire pour rendre intelligible la première assertion (1,31) : « C'est pour qu'il fût révélé à Israël que je suis venu ». Il faut bien dire les circonstances de cette révélation, et nonobstant la répétition de : « et moi je ne le connaissais pas », qui accen-

qui m'a envoyé baptiser en eau, celui-là m'a dit : « Celui sur qui tu verras l'Esprit descendre et demeurer, c'est lui qui baptise en Esprit saint. » [34]Et j'ai vu, et j'ai témoigné que c'est lui le Fils de Dieu. »

tue le rapport avec la tradition du Messie ignoré, l'explication ne peut être considérée (avec WELLHAUSEN, 11) comme un doublet de l'assertion première. — « Mais celui qui m'a envoyé baptiser en eau », — c'est-à-dire Dieu même, — « celui-là m'a dit : « Celui sur qui tu verras l'Esprit descendre et demeurer, c'est lui qui », — possédant ainsi l'Esprit, — « baptise en Esprit saint », — doit baptiser, puisque c'est seulement le Christ glorifié qui donnera l'Esprit. Il est sous-entendu que le baptême en Esprit saint caractérise le Messie. — « Et j'ai vu », — le signe annoncé, l'Esprit descendant et demeurant sur Jésus, — « et j'ai témoigné que celui-ci est le Fils de Dieu ». — Le témoignage en question ne peut pas être un témoignage particulier non relaté dans le récit, mais c'est celui même qui vient d'être rendu : « Voici l'Agneau de Dieu », etc., et qui est présenté comme ayant désormais valeur de preuve. « Agneau de Dieu » et « Fils de Dieu » sont donc des équivalents de Christ. Il va de soi que l'auteur entend à sa manière la filiation divine de Jésus. Des témoins peu nombreux mais anciens et importants (ms. S, versions syr. du Sinaï et de Cureton) lisent, au lieu de « Fils de Dieu », « Elu de Dieu » (ὁ ἐκλεκτὸς τοῦ θεοῦ). Autre désignation du Messie (notamment dans HÉNOCH, XXXIX, 6 et *passim* ; cf. LC. XXIII, 35). Le mot « Fils » convient mieux à la théologie de l'auteur ; mais « élu » pourrait être en rapport avec la prophétie d'Isaïe (XLII, 1) ; et la substitution du mot « élu » au mot « Fils » est peut-être moins facile à concevoir que l'hypothèse contraire.

Quoi qu'il en soit du mot, la déclaration de Jean remplace ici la voix du Père, qui, dans la relation synoptique du baptême du Christ, proclame que Jésus est son « Fils bien aimé » (MC. I, 11 ; MT. III, 17 ; LC, III, 22). Notre auteur ne parle pas de baptême ; il ne dit pas, il ne veut pas dire que Jean a baptisé le Christ : Jean a vu l'Esprit descendre sur Jésus, et même il a été l'unique témoin de ce fait. Marc (I, 10-11) ne donne pas à croire que Jean ait rien vu ni entendu ; Matthieu (III, 17) insinue que la voix céleste s'adressait au moins à Jean, sinon à d'autres témoins ; Luc (III, 21) amène une foule au baptême de Jésus, mais il ne dit pas positivement que la foule ait vu la colombe et entendu la voix céleste. Dans notre évangile, Jean, étant par excellence le témoin du Christ, est censé avoir vu, lui seul,

"Le lendemain, Jean était encore là, ainsi que deux de ses

la descente de l'Esprit ; ainsi a-t-il pu en rendre témoignage. On dirait que Jésus est bien venu trouver le baptiseur en eau, mais qu'il a été seulement, sous les yeux de celui-ci, baptisé par l'Esprit-Saint. Sans doute notre auteur estimait-il que le baptême conféré par Jean ne relevait point comme il faut le Logos-Christ. C'est très délibérément qu'il a passé sous silence le baptême et qu'il y substitue le témoignage de Jean touchant la descente de l'Esprit.

III. — Les premiers disciples

Par le témoignage de Jean, le Christ a été, pour ainsi dire, introduit sur la scène de l'histoire ; maintenant Jésus va se manifester lui-même, et d'abord à ses disciples, soit par les discours qu'il leur tiendra (I, 35-57), soit par le premier miracle qu'il fera pour affermir leur foi (II, 1-11) ; viendra ensuite la manifestation du Messie au peuple juif. Pour la continuité du récit, c'est Jean qui est censé procurer à Jésus ses deux premiers disciples. L'artifice de la liaison est sensible ; mais, en un sens, il n'est rien qui ne soit artificiel dans les données apparemment historiques de notre évangile. La combinaison qui rattache au témoignage de Jean la vocation des premiers disciples a toute chance d'être purement fictive, sans aucun fondement dans une tradition quelconque. On va nous raconter la vocation de cinq disciples qui sont partagés en deux groupes, le premier étant formé par André, Pierre et un anonyme (I, 35-42), le second par Philippe et Nathanaël (I, 43-51). Deux journées se trouvent consacrées à la vocation de ces disciples ; la troisième sera pour le miracle de Cana, où il semblerait que Jésus soit déjà accompagné de tous les disciples qui le suivront jusqu'à la fin, c'est-à-dire des Douze, que notre évangile connaît, mais sans raconter ni viser nulle part l'institution du collège apostolique. Les questions de vraisemblance ne sont pas plus à discuter à propos de cette chronologie qu'à propos des tableaux symboliques entre lesquelles elle fait la chaîne. Encore est-il que les tableaux pourraient être antérieurs au cadre chronologique, lequel paraît être du même rédacteur que le témoignage de Jean-Baptiste.

« Le lendemain » — du jour où il avait salué Jésus du titre d'Agneau de Dieu (I. 29), — « Jean était encore là » — au même

disciples, [36]et, regardant Jésus, qui passait, il dit : « Voici l'Agneau de Dieu. » [37]Et les deux disciples entendirent ses paroles, et ils suivirent Jésus. [38]Et Jésus, s'étant retourné et les voyant qui le

endroit, à Béthanie ou Béthabara. Le texte dit assez naïvement qu'il était là « de nouveau » (πάλιν) : c'est l'auteur qui l'y montre « de nouveau », pour le besoin de son récit. — « Ainsi que deux de ses disciples ». — Ces deux sont mentionnés parce qu'ils vont suivre Jésus, mais il n'est pas dit que ces deux-là seulement fussent présents, et la parole que va dire Jean ne leur est pas expressément adressée. — « Et regardant Jésus qui passait ». — Inutile de chercher pourquoi Jésus se promène ce jour-là non loin du Baptiste, sans l'aborder. Cette circonstance n'est signalée qu'en vue du témoignage qu'elle provoque, et le témoignage même n'est plus allégué comme une preuve, mais comme le motif ou l'occasion de la démarche que les deux disciples vont faire auprès de Jésus. Tout cela n'aurait que la valeur d'une transition littéraire, si l'entrée en scène du Christ n'était rehaussée par ce fait que le témoignage de Jean est censé lui avoir procuré ses premiers disciples. Strauss (*Nouv. vie de Jésus*, trad. Nefftzer et Dollfus, II, 115) a observé fort judicieusement que nos deux disciples remplacent ici les deux messagers que le Baptiste, dans les synoptiques (Mt. XI, 2-7 ; Lc, VII, 18-24), députe vers Jésus pour lui demander s'il est le Christ : c'est le même tableau, mais comme retourné, qui nous est présenté maintenant. — « Il dit : « Voici l'Agneau de Dieu ». — Ici encore il est superflu de se demander si les disciples ont pu aisément comprendre cette brève déclaration parce qu'ils avaient entendu celle de la veille, qui est plus longue. On devrait plutôt les supposer absents la veille ; car s'il étaient présents, pourquoi n'ont-ils pas dès lors suivi Jésus ? Le fait est que, pour le précédent tableau, l'auteur ne pensait pas à eux, et qu'il y pense à présent ; c'est à leur intention qu'il réédite le témoignage de Jean. Il leur suffit d'entendre ce témoignage pour qu'ils aient le désir de s'attacher à Jésus.

« Et les deux disciples entendirent ses paroles ». — Ils l'ont « entendu parler ». L'auteur respecte à sa façon la tradition historique, en évitant de dire que Jean ait eu l'intention de diriger ses disciples vers Jésus. Les paroles du Baptiste ne sont même pas censées contenir une exhortation implicite à suivre le Christ : c'est la répétition du témoignage ; mais, en entendant ce propos, les disciples ont l'inspiration de suivre celui qui en est l'objet. — « Et ils suivirent Jésus ».

suivaient, leur dit : « Que cherchez-vous ? » Et ils lui dirent : « Rabbi », — ce qui signifie « maître », — « où demeures-tu ? » [39]Il leur dit : « Venez, et vous verrez. » Ils vinrent donc et ils

— Le mot « suivre » (ἀκολουθεῖν), en cet endroit, n'a pas, au moins directement, le sens particulier, qu'il a souvent dans les évangiles, de s'attacher définitivement comme disciple à la personne du Christ. Les deux auditeurs de Jean se mettent en devoir de rejoindre Jésus pour faire avec lui plus ample connaissance. Il semble néanmoins que, dans la pensée de l'évangéliste, la marche derrière le Christ figure déjà l'état de disciples qu'ils vont embrasser. — « Et Jésus, s'étant retourné et les voyant à sa suite ». — Pour qui tient compte de l'esprit johannique, le mouvement de Jésus ne paraît pas devoir être attribué à une cause vulgaire, ou censé irréfléchi, mais il répond à une sorte de nécessité providentielle qui a l'apparence du hasard et dont le Christ a conscience. Jésus remarque les disciples, non qu'il soit supposé deviner seulement alors leur intention, mais parce qu'il l'encourage d'un œil favorable. — « Il leur dit : « Qui cherchez-vous ? » — La question ne prouve pas qu'il ignore le but de leur démarche, mais qu'il veut seconder leur bonne volonté et les mettre à l'aise en leur adressant le premier la parole. Il voit en eux les prémices de ceux qui lui sont « donnés » par son Père (XVII, 9, 24) — « Et ils lui dirent : « Rabbi ». — Titre des docteurs juifs, exprimé dans la langue des Juifs pour l'avantage de la couleur locale, mais aussitôt expliqué dans l'intérêt du lecteur et pour le relief de la signification indiquée. — « Cela signifie « maître ». — On trouvera dans la suite plusieurs notes de ce genre. De l'emploi du mot « rabbi » on aurait tort d'inférer que les disciples n'ont pas compris le témoignage de Jean et qu'ils prennent Jésus pour un simple docteur : Nathanaël (I, 49) appellera Jésus « rabbi », tout en le proclamant « Fils de Dieu, et les Douze emploient encore ce mot la veille de la passion. Dans la pensée de notre évangile, fidèle en ce point à la tradition, il convenait d'appeler Jésus « maître » jusqu'à ce qu'il fût entré dans sa gloire ; alors seulement on lui donnerait les titres de « Seigneur » et de « Dieu », en rapport avec son origine éternelle et son règne nouveau. — « Où demeures-tu ? » — La maison où loge le Maître est censée plus indiquée pour un long entretien que l'endroit quelconque où les disciples ont rejoint Jésus ; on dirait que le Christ enseigne chez lui, à la différence de Jean, qui enseigne en plein air, près du Jourdain, pour « baptiser en eau ». — « Il leur dit : « Venez » — avec moi — « et vous verrez » — où j'habite. Le Christ johannique n'est

virent où il demeurait, et ils restèrent près de lui ce jour-là. Il

pas sans asile, comme le Christ synoptique (Mt. VIII, 20 ; Lc IX, 58); mais, en parlant de sa démeure terrestre, l'évangéliste pense à sa demeure éternelle : c'est là que la foi va le trouver et le voit. En apparence, les paroles de Jésus ne sont pas autre chose qu'une invitation bienveillante à l'accompagner jusqu'à sa maison pour l'entretien désiré: — « Ils vinrent donc et ils virent où il demeurait ». — Ces précisions qui n'ont pas grand intérêt pour le récit servent à orienter la pensée au delà de la lettre. — « Et ils restèrent près de lui ce jour-là », — parce que leur entretien se prolongea jusqu'à la nuit. Pour que nul n'en ignore, on nous dit l'heure qu'il était lorsque les disciples entrèrent dans la demeure. — « Il était environ la dixième heure », — soit, si l'on compte les heures à la manière juive, comme elles sont comptées en cet évangile, quatre heures de l'après-midi. « Rester la journée » signifie donc rester jusqu'à la fin du jour. Pour avoir plus de temps, certains interprètes voudraient compter les heures à la romaine et qu'il fût dix heures du matin. Mais une conversation de quelques heures n'est-elle pas bien suffisante ? Une heure de l'après-midi convient mieux qu'une heure de la matinée ; l'évangéliste a en vue les heures du soir, et il n'est pas plus nécessaire d'y ajouter les heures du jour qui précèdent, que celles de la nuit qui suivent. Nos deux disciples qui « demeurent » ainsi le soir près du Christ rappellent ceux d'Emmaüs, qui invitaient Jésus à « demeurer » parce qu'il était tard (Lc. XXIV, 29).

L'indication de l'heure semblerait attester un souvenir personnel, très précis, d'un homme qui aurait gardé vivante l'impression des premières paroles qu'il avait recueillies de la bouche du Maître, avec celle des circonstances où il les avait entendues. Comme la suite (I, 40) nous apprend que l'un des disciples était André, frère de Simon-Pierre, on a supposé que l'autre, dont il n'est rien dit, était l'évangéliste lui-même, qui taisait son nom ici, comme il fait dans le reste du livre. Malgré tout le crédit qu'elle conserve encore, la conjecture est assez fragile, à moins que tous les traits du tableau et le personnage même de l'auteur prétendu ne soient symboliques. Dans le récit de la résurrection, l'on verra le disciple bien-aimé précéder Pierre au tombeau et figurer la foi parfaite ; il pourrait bien aussi avoir précédé Pierre dans sa vocation. Mais la priorité en question n'est qu'une priorité idéale, et, s'il s'agissait d'une priorité réelle, rien n'empêcherait l'auteur de la mettre davantage en relief. On sait

quelles sont, dans les synoptiques, les conditions de l'appel des premiers disciples, Simon et André, les deux fils de Zébédée, tous quatre pêcheurs (Mc. I, 16-20 ; Mt. IV, 18-22 ; Lc. V, 1-11), plus tard le publicain Lévi (Mc. II, 14; Mt. IX, 19 ; Lc. V, 27). Ces cinq vocations réelles, tout au moins bien déterminées quant aux circonstances de temps et de lieu, font place, dans notre évangile, à cinq vocations qu'on peut dire idéales, parce qu'il est impossible de les situer historiquement. L'auteur a anticipé et il a transposé au gré de sa théologie symbolique les cinq vocations de la synopse : les fils de Zébédée ont disparu parce que ni l'auteur ni ses premiers lecteurs ne prenaient sans doute un intérêt positif à leur souvenir, particularité dont on doit tenir compte quand on discute l'origine du quatrième évangile ; Jacques et Jean sont remplacés par le disciple anonyme et par Philippe ; Nathanaël remplace le publicain Lévi-Matthieu. La mention de Philippe peut s'expliquer par l'identification de l'évangéliste Philippe (Act. VI, 5; VIII, 5 ; XXI, 8-9), connu dans les communautés d'Asie, avec l'apôtre du même nom. Nathanaël, bien qu'il tienne la place de Lévi, n'est pas le publicain, mais un type idéal en qui se réunissent des traits empruntés à plusieurs personnages de la tradition. L'anonyme a chance d'être le disciple bien-aimé, c'est-à-dire le disciple parfait, l'idéal de l'évangéliste, et, en ce sens, l'évangéliste lui-même. Sa prééminence est insinuée ici avec une discrétion extrême, pour ne pas choquer de front l'ancienne tradition évangélique, d'après laquelle Pierre et André ont été appelés les premiers. Ici l'anonyme, dont on ne dit rien de plus, comme s'il restait en dehors de l'histoire, passe avant Simon. Le relief donné au personnage d'André paraît tenir à ce que le souvenir de cet apôtre avait une importance spéciale dans le milieu où notre évangile fut écrit (cf. le dit de Papias, dans Eusèbe, *H. e.*, III, 39). Le rapport, tout idéal au fond, de ces vocations avec le témoignage de Jean résulte d'une préoccupation théologique et apologétique ; et comme Jean et son baptême figurent le judaïsme, il n'est pas étonnant que le Christ soit censé devoir au Baptiste ses premiers disciples. Affirmer que l'évangéliste devait être présent, dans le disciple anonyme, à la première scène de vocation, puisqu'il sait bien l'heure qu'il était, serait d'autant plus risqué que les traits de ce genre se rencontrent un peu partout dans l'évangile, et ne semblent pas être des débris de souvenirs personnels ou traditionnels, mais un moyen artificiel de fixer, en quelque sorte, des tableaux dont les contours étaient par ailleurs trop indécis, comme il arrive dans le cas présent. Au surplus, l'indication de la dixième heure a probablement une signification allégorique : dans

était environ la dixième heure. [40]André, le frère de Simon-Pierre, était un des deux qui avaient entendu (les paroles) de Jean, et qui l'avaient suivi. [41]Il trouva d'abord son propre frère,

un autre passage (XI, 9), les douze heures du jour représentent la durée de l'univers ; la dernière heure serait celle que vit l'évangéliste (cf. I JN. II, 18) ; la dixième, le nombre dix étant celui de la perfection (PHILON, *De plant. Noe*, 29 ; *De decal.*, 5), marquerait le commencement de l'ère chrétienne, de la sixième et dernière partie de l'histoire du monde (cf. J. RÉVILLE, 129, HEITMÜLLER, 55).

« André », — remarque-t-on, — « le frère de Simon-Pierre, était un des deux qui avaient entendu de Jean » — la parole ci-dessus rapportée. Les deux frères, Pierre et André, sont supposés connus du lecteur ; on veut seulement apprendre à celui-ci par quelle voie André puis Pierre ont été amenés à Jésus. — « Il trouva d'abord son propre frère Simon ». — Rien ne dit qu'André ait cherché Pierre ; d'autres rencontres du même genre sont signalées ensuite (I, 43-45) ; il paraît plus conforme à l'esprit et à la lettre du texte d'admettre que ces rencontres, fortuites en apparence, sont en réalité ménagées par la providence divine. Il advint qu'André, quand il venait d'être gagné à Jésus, se trouva, sans s'y attendre, en face de son frère Simon, à qui, tout naturellement, il s'empressa d'annoncer ce qu'il savait. Inutile de demander si cette rencontre eut lieu le soir même ou le lendemain : le récit ne marque pas d'intervalle, mais il n'accuse pas non plus de préoccupation chronologique ; sinon l'on pourrait objecter au narrateur qu'il est déjà bien tard, et qu'André aura donc amené son frère à Jésus pendant la nuit. On lit dans la version syriaque du Sinaï : « Et André vit Simon son frère *ce jour-là* » ; mais c'est pour l'accord avec la mention ultérieure du lendemain (I, 43). L'adverbe « premièrement » (πρῶτον, leçon des ms. B A, etc. ; la version précitée a négligé le mot) ne détermine pas l'action de « trouver » ; l'auteur a voulu signifier que la rencontre d'André et de Pierre est la première de la série qui est en perspective. Plusieurs témoins (dont le ms. S) lisent : « premier » (πρῶτος), ce qui pourrait signifier ou bien qu'André et l'anonyme cherchaient Pierre, et qu'André le trouva le premier, ou bien qu'André et l'anonyme cherchaient chacun leur frère et qu'André avait trouvé le premier le sien. Certains interprètes ont pensé pouvoir en conclure que l'anonyme était Jean de Zébédée, qui avait dû trouver ensuite son frère Jacques. Ingénieux procédé pour accorder tant bien que mal notre récit avec celui des synoptiques. Peut-être la variante

Simon, et il lui dit: « Nous avons trouvé le Messie ». — Ce qui signifie « Christ » — [42]Il l'amena près de Jésus. L'ayant regardé, Jésus dit : « Tu es Simon fils de Jean, tu t'appelleras Céphas ». — Ce qui signifie « Pierre ».

provient-elle de cette intention, mais elle a pu être aussi bien accidentelle en son origine (on a pu facilement écrire, sans y penser, οὗτος πρῶτος, au lieu de ο. πρῶτον) ; quoi qu'il en soit, il n'y a pas lieu d'amener en cet endroit les fils de Zébédée, vu que notre évangile les ignore (il n'est question d'eux que dans l'appendice, XXI, 2), que rien n'empêcherait l'auteur de signaler leur vocation s'il avait voulu en dire quelque chose, et qu'il est ridicule de prétendre la lui faire raconter implicitement.

André dit à Simon : « Nous avons trouvé le Messie ». — On admet volontiers que « trouver » dit ici plus que « rencontrer » ; rien n'oblige à le supposer, étant donné surtout la signification mystique attachée par l'auteur à ces rencontres ; dans l'économie du récit, André avait fortuitement rencontré le Christ et ne l'avait pas cherché. André dit « nous » à cause de l'anonyme, que l'on peut croire encore auprès de lui. L'auteur emploie le nom de « Messie », peu familier aux croyants hellénistes (dans le Nouveau Testament il ne se trouve qu'ici et IV, 25), pour se donner le plaisir de l'expliquer : — « Cela signifie Christ », — comme il a expliqué plus haut le mot « rabbi », et comme il va expliquer « Céphas » (I, 42). L'usage qu'il fait de termes sémitiques (1,38) ne prouve pas qu'il soit lui-même d'origine palestinienne, mais qu'il avait une certaine connaissance des choses juives, et surtout qu'il attachait de l'importance aux noms en tant que symboles mystiques. C'est à raison de cette valeur mystique, et non par coquetterie d'érudit, que la forme sémitique des noms lui a paru bonne à garder.

« Il l'amena près de Jésus », — afin que Simon pût s'assurer lui-même de ce que son frère lui avait dit. — « L'ayant regardé » — de ce regard qui pénètre au fond des cœurs et y reconnaît les élus du Père, — « Jésus dit : « Tu es Simon fils de Jean ». — Il paraît bien que le Christ interpelle Simon par son nom et celui de son père, sans que personne les lui ait appris ; mais ce qui importe le plus est le changement de nom, par lequel Jésus témoigne connaître la vocation providentielle de celui qui lui est présenté. — « Tu t'appelleras Céphas ». — Sur quoi l'auteur remarque : « Cela signifie Pierre ». — Il n'est pas question ici de pénétration psychologique, mais de prescience

[43]Le lendemain, il voulut s'en aller en Galilée, et il trouva

divine. Notre passage est parallèle à celui de Matthieu (XVI, 17-18) où la signification du nom de Pierre est indiquée et commentée. Non seulement la formule : « Simon fils de Jean », fait écho à : « Simon fils de Jona » (forme abrégée de *Johanan*, Jean), mais l'antithèse : « Tu es Simon fils de Jean, tu t'appelleras Céphas », correspond à : « Tu es heureux, Simon fils de Jona,... et moi je te dis que tu es Pierre » etc. Si notre auteur ne donne pas plus d'explications, c'est qu'il est sûr d'être compris en rappelant seulement le nom de Pierre ; il n'en signifie pas moins dans la vocation de Simon-Pierre l'institution de l'Eglise chrétienne. Peu lui importe d'anticiper sur Marc (III, 16), où le surnom paraît donné à Simon lorsque Jésus choisit les douze apôtres, et sur Matthieu (*loc. cit.*), où l'attribution du surnom se présente comme la réponse de Jésus à la profession de foi : « Tu es le Christ. » Cette anticipation est d'ailleurs coordonnée à celle qui fait reconnaître Jésus comme Christ, tant par Jean que par les disciples, dès cette première rencontre, alors que, dans les synoptiques, Jean prisonnier se demande encore si Jésus est le Christ (MT. XI, 2-3 ; LC. VII, 18-19), et Jésus n'est reconnu comme Christ par ses disciples qu'à une époque assez avancée de son ministère (MC. VIII, 27-30 ; cf. MT. XVI, 13-20 ; LC. IX, 18-21). La manifestation du Logos en chair n'admettait point de tels retards.

« Le lendemain » — du jour où André avait « trouvé le Messie », Jésus — « voulut s'en aller en Galilée ». — Assertion un peu singulière, qu'on entend généralement en un sens assez plat, comme si l'auteur avait voulu signifier que le Christ, au moment de partir pour la Galilée, avait rencontré Philippe : s'il n'avait voulu dire autre chose, il se serait exprimé bien maladroitement. On admet aussi que Jésus veut *retourner* en Galilée. Or l'auteur ne parle pas d'un retour mais d'un départ ; il n'a pas signifié que Jésus soit venu de Galilée. Laissons-nous dire que le Logos-Christ, venu incognito parmi les Juifs a été reconnu et proclamé par Jean, puis qu'il a voulu se rendre en Galilée : cette volonté est, dans la perspective johannique, la première que le Christ ait manifestée ; c'est pourquoi l'auteur prend la peine de la signaler. Les anciens interprètes, qui attribuaient au mot « vouloir » toute la force qu'il a réellement dans la pensée de l'évangéliste, inclinaient à admettre que le « vouloir » de Jésus était accompli lorsqu'il rencontra Philippe, et que cette rencontre eut lieu en Galilée. On remarquera que l'arrivée de Jésus en Galilée n'est pas

Philippe. Et Jésus lui dit : « Suis-moi. » [44] Et Philippe était de

indiquée ailleurs, et que l'histoire des noces de Cana débute comme si la présence de Jésus en pays galiléen était un fait déjà connu. L'auteur a donc dû entendre que le vouloir de Jésus avait été réalisé avant la vocation de Philippe. Après avoir été publiquement reconnu par Jean et avoir recruté auprès de lui trois disciples, le Verbe-Christ a résolu, conformément aux desseins providentiels (pour faire droit à la prophétie d'Is. VIII, 23-IX, 1, alléguée MT. IV, 15-16), de se manifester en Galilée, et, quittant la région du Jourdain où se tenait Jean, il s'est rendu avec les trois disciples au pays galiléen. Là — « il trouve Philippe ». — On ne dit pas où. — « Et Jésus lui dit : « Suis-moi ». — Philippe, à qui, certes, le Christ ne demande pas simplement de l'accompagner dans son voyage de Galilée, serait le premier disciple que Jésus aurait « trouvé » lui-même ; le Christ lui aurait adressé le même appel qu'à Lévi-Matthieu dans les synoptiques (MC. II, 14 ; MT. IX, 9 ; cf. VIII, 22 ; LC. V, 27 ; cf. IX, 59) ; il est sous-entendu que l'appel a été immédiatement suivi d'effet. Mais le récit est mal venu ; car, pour la clarté, il aurait fallu écrire : « Le lendemain, *Jésus* voulut s'en aller en Galilée, et il trouva Philippe et il lui dit : « Suis-moi ». On a pu conjecturer (WELLHAUSEN, 12-13), avec quelque vraisemblance, que la relation primitive de ces vocations les plaçait toutes en Galilée, qu'André trouvait d'abord Pierre, puis Philippe, le rattachement à Jean (1, 35-36, et le rappel de ce trait dans 1, 40) et le départ de Jésus pour la Galilée appartenant au cadre rédactionnel. La conséquence logique de cette hypothèse (à coordonner avec celle qui concerne les surcharges 1, 6-8, 15-16) serait que tout ce qui regarde Jean-Baptiste et ses rapports avec le Christ est d'une rédaction secondaire, et que le Logos-Christ apparaissait d'abord en Galilée, pour la vocation de ses premiers disciples, comme Jésus faisait, semble-t-il, dans le récit fondamental de Marc (cf. *Marc*, 19,67). Cette hypothèse admise, il est à supposer que les récits de vocations auront été plus ou moins retouchés dans leur contenu, et le disciple anonyme pourrait appartenir à la dernière rédaction.

Ne trouvant pas autre chose à dire sur la vocation de Philippe, l'évangéliste, qui néglige d'indiquer où cette vocation se produit, fait une remarque touchant le lieu d'origine du nouveau disciple. — « Or Philippe était de Bethsaïde, la ville d'André et de Pierre. » — Ainsi la notice est tournée de façon à servir aussi bien pour les deux autres

Bethsaïde, la ville d'André et de Pierre. [45] Philippe trouva Natha-

disciples. Quant à l'anonyme, on ne dit pas d'où il est, probablement parce qu'il appartient au monde de l'esprit ou à celui de la fiction. L'artifice de la notice paraîtra moins singulier si l'on y reconnaît une intention symbolique. En effet, notre auteur, qui indique si soigneusement la patrie des trois disciples, ne dit rien de leur profession ; n'était l'appendice du dernier chapitre (XXI, 1-14), on pourrait lire notre évangile d'un bout à l'autre sans soupçonner que les principaux disciples galiléens avaient été pêcheurs ; comme Bethsaïde signifie étymologiquement « lieu de pêche », on peut croire que cette ville leur est assignée pour patrie parce qu'ils étaient pêcheurs, mais en sublimant l'indication et en y rattachant, comme font les synoptiques, l'idée de pêcheurs d'hommes (cf. Mc. I, 17 ; Mt. IV, 19 ; Lc. V, 10). L'indication pourrait donc n'avoir pas plus de réalité que celle de la dixième heure pour l'entretien d'André et de l'anonyme avec Jésus (I, 39).

« Philippe », — à son tour, — « trouva Nathanaël ». — Ce personnage est inconnu à l'ancienne tradition évangélique. On a voulu l'identifier à Barthélemy, le nom de celui-ci pouvant être le complément patronymique d'un nom personnel qui n'aurait pas été retenu dans la liste des Douze (cf. *Ev.Syn.* I, 530), ou bien à Matthieu ou à Matthias, parce que l'étymologie de ces deux noms est la même que celle de Nathanaël. Mais l'auteur ne porte aucun intérêt spécial au collège apostolique, et il importe peu que Barthélemy soit associé à Philippe dans la liste des apôtres, puisque les deux premiers couples de cette liste, Pierre et André, Jacques et Jean, les quatre premiers disciples dans la tradition synoptique, ne sont pas maintenus tels dans nos récits. Le champ des hypothèses est infini : on a pu dire que Nathanaël était l'apôtre Jean, ou bien Paul. Dans l'appendice (XXI, 2), Nathanaël est distingué des fils de Zébédée, et on lui assigne pour patrie Cana. Les commentateurs qui ont pensé que sa vocation avait eu lieu à Cana même ont donc fait une conjecture assez raisonnable. La scène du figuier (I, 50) se comprend mieux si Nathanaël est censé chez lui, et l'invitation de Jésus aux noces de Cana se trouve amenée de façon plus naturelle. Tout cela s'encadre dans la perspective tracée par l'évangéliste. Encore est-il que celui-ci n'y regarde pas de si près, et que le rédacteur du chapitre XXI a pu déduire de notre récit la patrie de Nathanaël. La notice a chance d'être fictive, puisque les précédentes le sont, et le personnage est sans consistance historique.

naël et lui dit : « Celui dont Moïse a écrit en la Loi, ainsi que les prophètes, nous l'avons trouvé : (c'est) Jésus fils de Joseph,

Comme cinquième appelé, il remplace Lévi-Matthieu, à qui on peut même le soupçonner d'avoir pris son nom ; les circonstances de sa vocation rappellent l'histoire du publicain Zachée (Lc. XIX, 1-10 ; cf. le vrai fils d'Abraham » et le « vrai Israélite », 1. 47 ; Zachée sur le sycomore et Nathanaël sous le figuier, 1, 48, ce dernier arbre étant choisi pour figurer l'économie de la Loi, d'après Lc. XIII, 6-9 ; Mc. XI, 13-14 ; Mt. XXI, 18-20) ; et il a des traits de Paul, qui a refusé de croire en Jésus le Nazoréen sur la parole des apôtres galiléens invoquant les prophéties, mais qui a cru à la voix du Christ lui révélant le secret de sa vocation.

Parlant à Nathanaël, en son nom et au nom des autres disciples, Philippe — « lui dit : « Celui dont Moïse a écrit en la Loi », — allusion à la prophétie du Deutéronome (XVIII, 15-18), — « ainsi que les prophètes », — façon de parler qui rappelle Luc (XXIV, 27, 44) et les Actes (III, 22, 24 ; XXVI, 22), — « nous l'avons trouvé ».— Toujours le même verbe, caractéristique de ces récits, et employé dans le même sens. Philippe se flatte à son tour d'avoir trouvé le Messie annoncé dans les Ecritures : — « Jésus fils de Joseph, de Nazareth ». — Ainsi notre auteur entend que, dans la formule traditionnelle : « Jésus le Nazoréen », l'adjectif signifie : « de Nazareth », comme l'ont compris les synoptiques et les Actes. En disant : « fils de Joseph », Philippe, c'est-à-dire l'évangéliste, n'a point égard à la conception virginale, sa théologie n'en ayant que faire (cf. VI, 42 ; VII, 27-28) ; il ignore délibérément ce miracle et la naissance à Bethléem ; mais son langage ne prouve pas qu'il ait regardé le Christ comme étant réellement, en son humanité, fils de Joseph et de Marie ; il a voulu signifier plutôt que le Logos en chair avait été pour les Juifs « Jésus fils de Joseph, de Nazareth », quoique dans la réalité l'origine du Logos-Christ fût purement céleste ; il n'a pas pris la peine d'expliquer pourquoi l'on avait cru que Jésus était fils de Joseph et né à Nazareth. Une arrière-pensée symbolique peut d'ailleurs se cacher en ce nom de Joseph, le Christ johannique n'étant point descendant de David et ayant paru être israélite mais non judéen. On ne s'attend point ici à ce qu'il soit parlé de la mère du Christ, mais on verra bientôt que cette mère est la communauté israélite, dont il a semblé issu, bien qu'il vienne d'en haut.

de Nazareth. » [46]Et Nathanaël lui dit : « De Nazareth peut-il être quelque chose de bon ? » Philippe lui dit: « Viens et vois. » [47]Jésus vit Nathanaël qui venait à lui, et il dit de lui : « Voici un vrai Israélite, en qui n'est point déguisement ». [48]Nathanaël lui

La communication de Philippe n'éveille d'abord chez Nathanaël qu'une objection qui est présentée avec une simplicité toute populaire. — « Et Nathanaël lui dit : « De Nazareth peut-il être quelque chose de bon ? » — En apparence la question signifie que Nazareth est le dernier endroit de la Palestine d'où l'on pourrait s'attendre à voir sortir le Messie : non parce que les prophéties ne mentionnent pas cette localité ou parce qu'elle serait trop insignifiante, mais parce qu'elle était en mauvaise réputation, au moins dans la région galiléenne. Pour quels motifs, le texte ne le dit pas. On a conjecturé que Nazareth avait été en fâcheux renom chez les chrétiens à cause du mauvais accueil fait à la prédication de Jésus (Mc. VI, 1-6 ; Mt. XIII, 54-58 ; Lc. IV, 16-30), et que l'évangéliste avait commis une sorte d'anachronisme en faisant de Nazareth un bourg mal famé. Notre auteur, qui n'a pas voulu conduire Jésus à Nazareth, ne songe pas ici à cette histoire. Au fond, la difficulté de Nathanaël n'est que l'objection juive contre l'origine du Christ: est-ce de Nazareth que, d'après les Ecritures, le Christ peut et doit venir ? Mais l'objection paraît avoir été accentuée dans notre passage en vue de la couleur locale, comme si l'homme de Cana parlait dédaigneusement d'un autre bourg.

Philippe ne discute pas l'objection, qui, du reste, ne comporte pas de réfutation directe ; il invite Nathanaël à s'assurer par lui-même de la vérité : — « Viens et vois » — C'est ce que Jésus a dit aux deux qui lui ont demandé d'abord où il demeurait (I, 39). Rien ne sert d'argumenter ; il n'y a qu'à voir la gloire du Logos-Christ, la grâce et la vérité dont il est rempli (I, 14). — « Jésus vit », — il voit et il pénètre — « Nathanaël qui venait à lui » — en toute bonne foi, — « et il dit de lui » — à ceux qui l'entouraient, les disciples déjà gagnés à sa suite : — « Voici un vrai Israélite », — à la lettre : « un vraiment Israélite » — « en qui n'est point déguisement ». — C'est la qualité que Dieu demande aux siens (Ps. XXXII, 2) ; il n'est point dit que tous les Juifs la possèdent (cf. VIII, 44). Nathanaël représente les Israélites bien droits qui ont accepté la foi du Christ. Dans l'économie du récit, l'éloge qui est fait de lui ne concerne pas seulement sa démarche présente, mais le fond de son caractère et de sa conduite.

dit : « D'où me connais-tu? » Jésus répondit et lui dit : « Avant que Philippe t'appelât, je t'ai vu sous le figuier. » [49]Nathanaël lui répondit : « Rabbi, tu es le Fils de Dieu, tu es le roi d'Israël ». [50]Jésus répondit et lui dit : « Parce que je t'ai dit que je t'avais vu

Nouvelle surprise de Nathanaël : — « D'où me connais-tu ? » — Comment Jésus peut-il le connaître, ne l'ayant jamais vu? Et Nathanaël se trompe : Jésus l'a vu. — « Jésus répondit » — à cette question si naïvement posée, — « et il lui dit », — non sans quelque solennité : — « Avant que Philippe t'appelât, je t'ai vu sous le figuier ». — Il s'agit d'un figuier connu de Nathanaël, et qui n'est pas mentionné seulement comme lieu de la rencontre de celui-ci avec Philippe. La circonstance visée par Jésus est antérieure à l'appel de Philippe, et la mention du figuier est en rapport avec cette circonstance. Prise à la lettre, l'assertion du Christ doit s'entendre d'une vue à distance, dans des conditions qui ne permettaient pas naturellement de voir le figuier ni l'homme. Mais l'effet que ce discours produit sur Nathanaël montre que le bon Israélite y a reconnu quelque chose de plus extraordinaire, qui touchait au plus intime de ses préoccupations et de sa vie. La seule mention du figuier est censée éveiller un souvenir très personnel, qui doit avoir quelque rapport avec le caractère du véritable Israélite et avec l'espérance messianique. Mais il faut aussi admettre que la seconde vue dont Jésus se montre doué convient au rôle d'un « fils de Dieu » (WETTER, 71). Il le faut pour que soit intelligible la réponse de Nathanaël : — « Rabbi, tu es le Fils de Dieu, tu es le roi d'Israël ». — A la lettre, ce sont titres équivalents et qui désignent le Messie, l'un comme élu de Dieu, l'autre comme chef théocratique du peuple choisi. En apparence, la seconde vue de Jésus fait croire à Nathanaël que Jésus est le Messie dont lui a parlé Philippe. Mais il est plus conforme à l'esprit johannique de supposer que le témoignage de Philippe n'entre pour rien dans la foi de Nathanaël (cf. IV, 42) et que le nouveau disciple a reconnu le Logos-Christ à sa science divine (cf. V, 36). Au fond, le titre de Fils de Dieu s'entend dans le sens métaphysique et mystique, l'évangéliste parlant par la bouche de Nathanaël comme il a parlé par la bouche de Jean-Baptiste. Toute cette mise en scène est incohérente et bizarre si l'incident du figuier n'est pas symbolique et si les circonstances de la vocation de Nathanaël ne correspondent à une réalité transcendante, type de conversion à la foi parfaite ou bien à la vocation singulière d'un apôtre prédestiné.

L'espèce d'étonnement que Jésus témoigne est une manifestation de

sous le figuier, tu crois ? Tu verras plus que cela. » [51]Et il lui dit : « En vérité, en vérité je vous dis, vous verrez le ciel ouvert et les anges de Dieu monter et descendre sur le Fils de l'homme. »

joie, non de doute ou de blâme : — « Parce que je t'ai dit que je t'avais vu sous le figuier », — c'est-à-dire pour un miracle de connaissance, — « tu crois ? Tu verras plus que cela », — des miracles d'action, les faits symboliques, merveilleux et pleins de doctrine, dont on va lire le récit. Comme si cette assertion avait besoin d'être expliquée, une reprise est marquée : — « Et il lui dit », — mais le discours s'adresse à tous les disciples présents : — « En vérité, en vérité je vous dis ». — L'emploi du double « amen », constant dans notre évangile, tandis que les synoptiques ont toujours le mot simple, doit tenir à son goût pour les répétitions ; cette répétition accentue l'affirmation et elle sert aussi la cadence rythmique de la formule. — « Vous verrez le ciel ouvert ». — Trait emprunté à la scène du baptême (Mc. I, 10 ; Mt. III, 16 ; Lc. III, 21), que l'auteur n'a pas voulu raconter. — « Et les anges de Dieu monter et descendre au-dessus du Fils de l'homme ». — Trait pris à l'histoire synoptique de la tentation (Mc. I, 13 ; Mt. IV, 11), mais avec allusion au récit de la Genèse (XXVIII, 12) touchant le songe de Jacob à Béthel. Il va de soi que l'auteur ne vise ni le baptême ni la tentation ; mais l'angélophanie de la résurrection (XX, 12-13) ne justifie pas le propos de Jésus ; les anges sont présentés comme les ministres et les coopérateurs du Christ en ses œuvres miraculeuses, et ils accomplissent ses volontés par l'ordre exprès du Père. Le nom même de Fils de l'homme, emprunté à la tradition synoptique et comme équivalent de Christ, doit s'appliquer aussi au Logos conversant sur la terre. Cette reprise (I, 51), artificiellement ajustée et artificiellement conçue, pourrait être une addition rédactionnelle au récit de vocations (Schwartz, 17 ; Wellhausen, 13).

Ce récit est comme le préambule des miracles qui vont être racontés. Les vocations de disciples sont des spécimens que l'auteur a ramenés au même type pour couper au plus court et faire valoir une idée. A serrer de trop près la lettre, on pourrait penser que les deux premiers disciples, l'anonyme et André, ont cru sur la parole de Jean, que Pierre a cru sur la parole d'André, que Nathanaël seul a cru après avoir reconnu en Jésus une science toute divine. Mais il ne faut pas trop raisonner sur de semblables indications : les deux premiers disciples ont longuement conversé avec le Christ avant qu'André

II, 1Et le troisième jour, il y avait des noces à Cana de Galilée,

fasse à Pierre sa profession de foi ; et il n'est pas dit que Simon ait cru avant que Jésus ait de lui-même trouvé son nom et prédit son avenir. Tous les disciples ont cru d'abord au Logos-Christ, sur des paroles qui attestaient sa science divine ; ils ont cru avant de voir des miracles sensibles ; et les miracles, à commencer par celui de Cana, qui n'a pas été fait pour eux seuls, mais pour d'autres disciples aussi, sans être fait encore pour les Juifs, n'ont servi qu'à affermir et instruire davantage leur conviction. La vocation de Nathanaël est certainement la plus remarquable, mais toutes les vocations sont coordonnées en un récit homogène où l'évangéliste a évité les doubles emplois ; elles comptent toutes ensemble pour un argument et pour une leçon de foi, qui vont être complétés par d'autres arguments et par d'autres leçons.

IV. — Les noces de Cana

Dans le quatrième évangile, comme dans les synoptiques, Jésus inaugure son ministère en Galilée ; mais il ne prêche point ici la repentance pour le royaume des cieux, il manifeste sa gloire. Pour commencer, à Cana, il change l'eau en vin ; ce premier miracle est daté par rapport aux événements qui l'ont précédé. — « Et le troisième jour il y eut des noces à Cana de Galilée ». — Mais on ne voit pas bien à partir de quel point on doit compter les trois jours. Il est arbitraire de les compter à partir de l'arrivée du Christ à Cana, puisque cette arrivée n'est point signalée. On les compte ordinairement à partir de la vocation de Philippe et de Nathanaël, pour donner au Christ le temps d'arriver à Cana, et parce que chacune des données antérieures se réfère à celle qui la précède immédiatement (1, 29, au fait précédent ; puis 1, 35, à 1, 29-34 ; 1, 43, à 1, 35-42). Dans la chronologie artificielle du rédacteur, le miracle de Cana tomberait le septième jour, après les six jours que domine le témoignage de Jean ; ainsi l'épiphanie arriverait au « jour du Seigneur » (Heitmüller, 56). A peine y a-t-il lieu de se demander si originairement, le document fondamental de notre évangile ignorant le témoignage de Jean, et les vocations ayant lieu en Galilée, le premier jour n'aurait pas été celui des vocations d'André, de l'anonyme (?) et de Simon-Pierre, et le deuxième, l'unique lendemain dont la source aurait parlé, celui de

et la mère de Jésus y était. [2] Or Jésus aussi et ses disciples furent

la vocation de Philippe et de Nathanaël. — Il existait plusieurs localités dénommées Cana. Eusèbe (*Onomastic.*, et d'après lui, JÉROME, *Desitu et nom. loc. hebr.*) identifiait notre Cana avec la ville de ce nom que le livre de Josué (XIX, 18) signale dans la tribu d'Aser. Les modernes hésitent entre Kefr-Kenna, à une heure et demie de Nazareth, au nord-est, sur la route de Tibériade, et Chirbet-Kana, à trois heures de Nazareth, au nord. Josèphe (*Vita*, 16 ; *Ant.* XIII, 15, 1 ; *Bell.* I, 4, 7 ; 17, 5) connaît un bourg de Galilée appelé Cana, à une journée de Tibériade ce peut être Kefr-Kenna ou Chirbet-Kana, mais pas la Cana d'Aser, que l'on croit reconnaître dans le village de Kana, deux heures environ au sud-est de Tyr. La Cana d'Aser s'adapterait mieux à ce qu'on lit dans l'histoire de l'officier de Capharnaüm (IV, 52), et l'auteur a pu choisir une localité biblique pour y mettre son miracle. Il est vrai que « Cana de Galilée » pourrait s'entendre difficilement par rapport à la Cana d'Aser, qui n'est pas dans la Galilée proprement dite. Mais l'auteur a pu prendre le nom de Galilée au sens large et vouloir indiquer la province où se trouvait Cana. Et peut-être encore a-t-il eu plus d'égard au sens étymologique (entendant *Cana* au sens de possession, comme plus tard ORIGÈNE, *in h. loc.*, avec égard à 1, 11) qu'à l'emplacement géographique.

« Et la mère de Jésus était là », — à Cana et aux noces. Certains commentateurs en ont conclu un peu rapidement que Marie habitait alors Cana. Il n'est pas question de Marie, et l'auteur ne s'intéresse pas aux changements de domicile que supposent ces exégètes. Dans la perspective du récit, la mère de Jésus, qui n'était pas avec lui près de Jean, pourrait aussi bien que lui être venue d'ailleurs à Cana, et, si elle y paraît chez elle, c'est que cette mère, la communauté israélite est domiciliée dans « l'héritage » ou la « possession » où Dieu l'a mise On sait de reste que le royaume des cieux est semblable à un festin de noces (MT. XXII, 1-14 ; XXV, 1-13). — « Or Jésus aussi et ses disciples furent invités aux noces ». — On s'apercevra plus loin (1, 12) que ses frères devaient y être également, mais venus avec la mère. Par « disciples » l'évangéliste entendra désormais le groupe des compagnons ordinaires de Jésus, non seulement les cinq dont la vocation a été précédemment racontée. Rien n'est plus vain que de spéculer sur les conditions historiques d'un fait qui n'appartient pas à l'histoire. L'auteur ébauche à grands traits sa mise en scène, y plaçant ce qui importe comme symbole de l'idée qu'il veut illustrer, et ne s'inquié-

invités aux noces, [3]Et l'on n'avait pas de vin, parce que le vin des noces était épuisé ; alors la mère de Jésus lui dit : « Il n'y

tant guère de l'équilibre logique ni des vraisemblances. C'est pourquoi, sans autre indication sur les circonstances de ce mariage extraordinaire auquel assistent le Logos-Christ, sa mère et ses disciples, il en vient à l'incident qui provoque le miracle.

« Et le vin ayant manqué », — il ne faut pas demander pourquoi, — « la mère de Jésus lui dit : « Ils n'ont pas de vin ». — Le texte paraît insinuer que le Christ et ses disciples sont arrivés à Cana juste à temps pour prendre part aux noces, tandis que sa mère, qui y avait été régulièrement priée, l'avait précédé et avait même été associée de manière ou d'autre aux préparatifs ; mais il n'est point dit ni même supposé que l'arrivée de convives non prévus ait amené l'insuffisance du vin. Le ms. S et plusieurs mss. de l'ancienne Vulgate lisent : « Et ils n'avaient pas de vin, parce que le vin des noces était épuisé. Ensuite la mère de Jésus lui dit : « Il n'y a pas de vin ». Nonobstant son apparence de glose, cette leçon, johannique d'expression, de forme, on peut dire de rythme (noter l'emploi de εἶτα, et cf. XIX, 27 ; XX, 27), tandis que la leçon vulgaire n'a pas de parallèle dans l'évangile (ὑστερεῖν ne se rencontre que dans notre passage), et pourrait avoir été substituée à l'autre pour éviter ce qui semblait être une répétition. Mais il n'y avait pas de répétition. Selon cette variante, Jésus et ses disciples auraient été invités à prendre part aux noces déjà commencées, et même lorsque les réjouissances étaient près de finir ; les gens n'avaient plus de vin, parce que la provision faite était épuisée ; alors la mère de Jésus l'avertit qu'il n'y a pas de vin pour terminer la fête. Si Jésus avait pris part aux noces dès le commencement, la mère dirait plutôt : « Il n'y a *plus* de vin » ; or, même dans le texte ordinaire, elle dit : « Ils n'ont *pas* de vin ». Il n'est pas conforme au symbolisme du récit que Jésus et ses disciples aient bu du vin des noces, et ce symbolisme s'arrange bien, au contraire, de ce que le vin fasse défaut lorsque Jésus arrive. Quant parut le Christ, il n'y avait que de l'eau dans les urnes de la synagogue. En elles-mêmes les paroles de la mère n'accusent pas d'autre intention que celle de faire connaître à Jésus l'état des choses ; mais la réponse du Christ laisse entendre qu'il y avait une demande exprimée dans le ton avec lequel se fit la communication. « La mère de Jésus », en sollicitant du Christ un miracle, parle conformément à la théologie de l'incarnation, et il n'y a pas lieu de chercher si Marie aurait adressé pareille prière

a pas de vin. » 4Et Jésus lui dit: « Qu'y a-t-il entre moi et toi,

à son fils (cf. Mc. III, 21, 31-35). Ce que la mère dit ici ressemble à la première proposition de Satan dans l'histoire de la tentation (Mt. IV, 3; Lc., IV, 3): « Si tu es le Fils de Dieu, ordonne que ces pierres deviennent des pains », sauf que ses paroles excluent le doute et que son intention est bienveillante. Ce rapprochement peut avoir été perçu par l'évangéliste, qui ne perd pas de vue la tradition synoptique là même où il paraît le plus s'en écarter.

La réponse de Jésus à sa mère n'est guère moins dure que ses répliques à Satan dans le récit de la tentation. — « Et Jésus lui dit : « Qu'y a-t-il entre moi et toi, femme ? Mon heure n'est pas encore venue ». — Le sens de l'interrogation, vieille formule hébraïque dont les deux Testaments fournissent de nombreux exemples, ne laisse place à aucun doute : Jésus dit à sa mère qu'il n'y a rien de commun entre eux, et, ce disant, il lui signifie de le laisser tranquille (cf. Mc. I, 24 ; V, 7 ; Mt. VIII, 29 ; Lc IV, 34 ; VIII, 28). Un pareil langage n'est pas à expliquer d'après les vraisemblances de l'histoire. C'est le Logos-Christ qui parle et qui se déclare indépendant de toute influence humaine, si respectable qu'elle soit. Sa mère ne lui est rien dans l'accomplissement de sa mission divine. L'opposition n'est pas, comme l'ont dit plusieurs Pères de l'Eglise, entre la divinité du Christ et la nature humaine qui lui est commune avec sa mère, mais entre celui que le Père envoie et la « femme » qui est censée lui avoir donné le jour. L'emploi du mot « femme » n'a rien d'irrespectueux (pour l'usage classique, cf. Bauer, 28) : Jésus l'emploiera encore en parlant à sa mère du haut de la croix (XIX, 26). Il a quelque chose de plus solennel et de moins familier que celui de « mère » ; dans la circonstance présente, il atteste l'indépendance beaucoup plus que le respect. Mais la mère à qui le Verbe incarné tient de pareils propos n'est point celle que la tradition synoptique fait connaître comme femme de l'ouvrier Joseph, c'est la « femme » de l'Apocalypse (XII, 1-6, 13-17), qui est, au moins par un aspect de son personnage, la communauté d'Israël, mère du Messie, la personnification de l'ancienne alliance.

Tout en écartant l'intervention de sa mère, Jésus la renseigne sur l'objet de sa demande : l'instant de la Providence n'est pas venu encore, mais il viendra bientôt. Pareil discours ouvre une perspective infiniment plus large que celle du vin nécessaire à trouver pour l'achèvement d'une noce de village. Comment, d'ailleurs, l'heure

femme? Mon heure n'est pas encore venue ». [5]Sa mère dit aux serviteurs : « Faites ce qu'il vous dira » [6]Or il y avait là six urnes de pierre, disposées pour les ablutions des Juifs, conte-

peut-elle n'être pas venue, puisque le miracle se fait tout de suite? C'est que l'heure et le miracle signifient autre chose que ce que dit la lettre. L'heure de Jésus, dans notre évangile, est surtout celle de sa mort (cf. XII, 23, 27 ; XIII, 1 ; XVII, 1), à laquelle se rattachent la glorification du Christ lui-même et la rédemption de l'humanité croyante ; c'est cette grande heure qui est figurée par celle du miracle où est symbolisée l'économie de salut instituée par Jésus.

« Sa mère », — entendant comme il faut cette promesse implicite, — « dit aux serviteurs : « Ce qu'il vous dira », — ce qu'il pourra vous dire de faire, — « faites ». — Dans la perspective du récit, la mère, confiante malgré l'apparente rebuffade qu'elle a éprouvée, attend un miracle ; mais, comme il s'agit d'une affaire de service, il est naturel que les serviteurs soient donnés à Jésus pour y être employés à son gré. Il ne faut pas demander comment Marie aurait pu disposer de ce personnel dans une maison étrangère. Si la recommandation paraît comporter un sens plus absolu que ne le réclamerait la circonstance, c'est qu'elle a une signification spirituelle et symbolique beaucoup plus large que son application littérale. Le service en question n'est pas autre, au fond, que le ministère apostolique, et les serviteurs (διάκονοι) sont les ministres de l'Evangile, les chefs des communautés, ceux qui organisent et président les réunions eucharistiques (cf. I Cor. XI, 24-25, τοῦτο ποιεῖτε). Les premiers de ces serviteurs ont été fournis au Christ par « sa mère » Israël.

Il semble que Jésus utilise immédiatement les auxiliaires qui viennent de lui être donnés. — « Or il y avait là », — soit dans la salle même du festin, à l'entrée, soit dans le vestibule ou dans la cour, — « six urnes de pierre disposées pour les ablutions », — littéralement : « la purification », — « des Juifs ». — Il s'agit des ablutions dont les Juifs étaient coutumiers avant et après les repas. Les urnes étaient grandes, — « contenant chacune deux ou trois mesures », — c'est-à-dire au moins soixante dix-huit litres, ce qui fait pour les six un total de cinq à sept hectolitres. On doit supposer que les urnes ont été vidées pour les ablutions d'avant le repas, et qu'on ne les devait remplir que pour celles de la fin. Ces urnes vides et qui n'étaient destinées d'ailleurs qu'à recevoir l'eau des purifications légales, figurent bien le judaïsme impuissant et usé. Il y a

nant chacune deux ou trois mesures. [7] Jésus leur dit : « Remplissez les urnes d'eau ». Et ils les remplirent jusqu'en haut. [8] Et il leur dit : « Puisez maintenant et portez au maître d'hôtel ». Et ils en portèrent. [9] Et quand le maître d'hôtel eût goûté l'eau changée en vin, — il ne savait pas d'où venait (le vin), mais les serviteurs qui avaient puisé l'eau le savaient, — le maître

six urnes, nombre imparfait. — « Jésus leur dit : « Remplissez les urnes d'eau ». Et », — conformément à cet ordre, — « ils les remplirent jusqu'en haut ». — Cela fait, Jésus — « leur dit : « Puisez maintenant et portez au maître d'hôtel ». — Les serviteurs sont supposés exécuter les ordres sans discuter, comme l'a recommandé la mère. Il semble que le changement d'eau en vin, qui n'est pas indiqué autrement, s'est produit dans le temps même qu'on remplissait les cruches ; les gens y ont apporté de l'eau, et c'est du vin qu'on en tire. Rien n'est plus oiseux que de spéculer sur l'emploi qui aura pu être fait d'une pareille quantité de vin pour achever un vulgaire festin. L'auteur a pris soin de marquer la quantité d'eau pour faire ressortir la richesse du miracle, et, s'il y a beaucoup plus de vin qu'il n'en fallait pour terminer un modeste repas de noces, il n'y en a pas trop pour signifier ce que le vin représente, la vie communiquée par le Christ, plus immédiatement le vin eucharistique, comme le remarque Irénée (*Haer*, III, 16, 7).

Jésus commande aux serviteurs de puiser dans les urnes, sans doute avec le vase qui servait à remplir les coupes, et de porter le vin au maître d'hôtel pour qu'il le goûte avant de le faire distribuer selon son office. Le personnage dont il s'agit (ἀρχιτρίκλινος) paraît être, en effet, le chef de service, surveillant, dans la salle du festin, tout le détail du repas, goûtant les mets et le vin avant qu'on les présente aux convives ; comme il est au courant de tout ce qui doit être servi, il ne sait pas d'où vient ce vin qu'on lui apporte maintenant à déguster. Ces traits ne conviennent pas au roi du festin (συμποσίαρχος), que certains commentateurs voudraient substituer au maître d'hôtel. L'ordre donc s'exécute, les serviteurs — « portent » — le vin à déguster. — « Et quand le maître d'hôtel eut goûté l'eau changée en vin », — il fut étonné, non qu'il y eût encore du vin, mais, comme on va le voir, que le vin fût d'une qualité si excellente. — « Il ne savait pas », — remarque l'auteur, — « d'où venait » — ce vin, — « mais les serviteurs, qui avaient puisé l'eau, le savaient ». — Les disciples de Jésus ont été les témoins de son œuvre salutaire (1, 14). — « Le maître

d'hôtel appela l'époux [10] et il lui dit : « Tout le monde sert d'abord le meilleur vin, et quand (les gens) sont gris, (on sert) le moins bon. Toi, tu as réservé le bon vin jusqu'à ce moment. »

d'hôtel appela », — ou interpella — « l'époux ». — La familiarité de la communication qui va être faite inviterait à supposer que le maître d'hôtel a pris l'époux à part. Mais l'auteur n'y regarde pas de si près ; c'est sa propre pensée qu'il suit dans le discours qu'il prête au maître d'hôtel, et il ne s'est pas donné la peine d'y mettre le ton convenable au personnage qu'il fait parler, ni la discrétion qui semblerait exigée par les circonstances. — « Et il lui dit : « Tout le monde », — littéralement : « tout homme » — « sert d'abord le meilleur vin, et quand » — les gens — « sont gris », — on sert — « le moins bon ». — Les commentateurs observent que la coutume en question n'est pas autrement attestée, mais qu'elle n'a rien, après tout, d'invraisemblable : mieux vaudrait peut-être considérer que le ton général du discours a quelque chose de plaisant qui invite à ne pas le prendre avec trop de rigueur, et que l'auteur force la note pour adapter à son symbolisme cette prétendue coutume (il a pu s'inspirer de la réflexion de Lc. v, 39, sur ceux qui préfèrent le vin vieux). Combien la grâce de l'Evangile n'est-elle pas supérieure au don de la Loi ! (Cf. I, 16-17). — « Toi, tu as réservé le bon vin jusqu'à ce moment ». — Tout est dit. On ne nous raconte pas ce qu'en pensèrent les convives ni comment se termina la fête. L'auteur a tiré de l'incident tout le parti qu'il se proposait, et il laisse le lecteur rêver à ce bon vin qui n'avait pas eu son pareil avant que Jésus n'eût opéré cette métamorphose de l'eau dont usaient les Juifs pour les purifications. Le repas que préside le Christ n'est pas exposé comme l'autre à finir dans la disette ; la réalité du salut chrétien l'emporte infiniment sur la figuration du culte mosaïque.

« Tel fut », — conclut gravement notre auteur, — « le premier des miracles que fit Jésus », — celui qu'il fit — « à Cana de Galilée ». — A la lettre : « Jésus fit ce commencement des signes (ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων) à Cana de Galilée ». Il ne s'agit pas du premier miracle fait à Cana, comme si Jésus en avait fait d'autres en ce jour, ni du premier miracle galiléen, comme s'il avait pu y en avoir déjà d'autres ailleurs. L'endroit est rappelé comme important par la circonstance du premier miracle. Les miracles sont des « signes », des faits qui ont un sens et qui montrent ou prouvent quelque chose au delà de leur détermination sensible. Ils révèlent la gloire du

[11]Tel fut le premier des miracles que fit Jésus, à Cana de Galilée, et il révéla sa gloire, et ses disciples crurent en lui.

Logos incarné (I, 14). — « Et il manifesta sa gloire », — nous dit-on à propos de ce premier miracle. — « Et ses disciples crurent en lui ». — Les disciples ne sont pas seulement les cinq dont la vocation a été racontée. De ceux-là on devrait dire que le miracle affermit leur foi. Mais l'auteur parle en général, et il ne pense plus qu'à l'édification commune des disciples. Il est permis, toutefois, de se demander si le rédacteur du présent récit est le même que celui qui a raconté plus haut les vocations. Le miracle est censé n'avoir été fait que pour les disciples, le symbolisme du récit n'ayant, en effet, de sens que par rapport aux croyants. C'est pourquoi il est superflu de conjecturer ce qui advint du maître d'hôtel et des gens de Cana qui avaient été de la noce. Mais il est à noter que le miracle est présenté finalement comme une véritable épiphanie du Fils de Dieu à ses disciples, au terme des six jours qu'a inaugurés le témoignage de Jean ; la tradition chrétienne le comprenait ainsi, puisqu'elle commémorait le miracle, avec le baptême du Christ, le 6 janvier, en la fête de l'Epiphanie, qui a été d'abord aussi, en Orient, la fête de la naissance.

On a pu voir comment le récit allégorique s'est construit avec des matériaux fournis par la tradition synoptique. L'idée même du changement de l'eau en vin vient d'ailleurs ; elle était particulièrement liée, dans les milieux helléniques, au culte de Dionysos, où le miracle était coutumier en certains endroits (notamment à Andros, le 5 janvier ; Pline *N. H.*, II, 231 ; XXXI, 16. Cf. Bauer, 28). Mais sans doute y avait-il quelque chose de cette idée dans le rituel juif de la fête des tabernacles, où l'on mêlait du vin à l'eau qu'on allait chercher en grande cérémonie à la fontaine de Siloé (Cf. Nowack, *Hebr. Archäologie*, II, 182) pour l'accomplissement d'un rite qui paraît avoir été un grand rite de pluie. Le miracle de Cana fait partie d'une série d'instructions, sur la substitution d'une économie spirituelle de salut à l'économie extérieure et inefficace de la Loi, qui sont groupées en quelque sorte sous le symbole de l'eau. Le témoignage de Jean, où est indiquée l'antithèse du baptême d'eau et du baptême d'esprit, les a préparées ; le changement de l'eau en vin signifie le remplacement de l'eau de la Loi par le vin nouveau de l'Evangile (cf. Mc. II, 22 ; Mt. IX, 17 ; Lc. V, 37-38), et l'on peut croire que le maître d'hôtel et l'époux, qui interviennent à la fin du récit allégorique, quand le Christ et sa mère ne sont plus en scène, figurent respectivement, au

[12]Après cela, il descendit à Capharnaüm, lui et sa mère, ses frères et ses disciples, et ils y restèrent assez peu de jours.

moins pour le rédacteur, Jean-Baptiste et Jésus (cf. Mc. II, 18-20 ; Mt. IX, 14 ; Lc. V, 33-35); la purification du temple (II, 13 22) sert d'introduction à la leçon sur la vraie purification par l'eau et l'Esprit, le baptême chrétien, dans le discours à Nicodème (III. 1-21) ; le second témoignage de Jean (III, 22-36) renouvelle l'antithèse du régime des purifications légales et du régime de l'Esprit inauguré par l'époux, Jésus, dont Jean se déclare le garçon d'honneur ; et dans l'histoire de la Samaritaine, la religion de l'Esprit sera figurée par le symbole de l'eau de la vie, que Jésus seul peut donner (IV, 10, 13-14). Tous ces récits s'éclairent mutuellement, et ils sont à expliquer l'un par l'autre, car ils ont le même caractère.

L'histoire de Cana est d'ailleurs tout autre chose qu'une composition artificielle, élaborée par la réflexion d'un penseur plus ou moins habile ; c'est une sorte de vision géniale dont la tradition synoptique de l'évangile a fourni les principaux éléments ; la combinaison s'est faite comme d'elle-même dans l'esprit de l'auteur, pour qui l'allégorie était devenue la forme ordinaire de la pensée, et qu'il faut se représenter en même temps comme un prophète chrétien, contemplant la vérité dans le symbole et ne distinguant pas nettement l'un de l'autre, parce que les deux ensemble formaient devant son regard un seul tableau vivant.

V. — Les vendeurs du temple

« Après cela », — sans qu'on nous dise comment se termina le festin ni pourquoi Jésus quitte si promptement Cana, — « il descendit », — de la région montagneuse où se trouve Cana, « à Capharnaüm », — près du lac de Tibériade, — « lui et sa mère », — dont on ne voit pas qu'elle soit domiciliée à Nazareth, — « et ses frères », — mentionnés ici pour la première fois, qu'on doit supposer avoir été aussi de la noce. On n'est pas obligé toutefois d'admettre qu'ils demeuraient à Cana, ou que Jésus les alla chercher à Nazareth avant de se rendre à Capharnaüm. Quant à la lettre, ce sont ceux qui figurent dans les synoptiques (Mc. III, 31 ; Mt. XII, 46 ; Lc VIII, 16) ; spirituellement, ils représentent les Juifs que la révélation de gloire n'a pas touchés, et ce doit être la raison pour laquelle, dans le récit des noces, ils

[13]Et la pâque des Juifs était proche, et Jésus monta à Jérusalem. [14] Et il trouva dans le temple les marchands de bœufs, de

sont confondus avec la masse anonyme des premiers invités ; on nous dira plus loin (VII, 5) que ces frères de Jésus ne croyaient point en lui. — « Et ses disciples ». — Ceux-ci sont désormais inséparables du Christ, comme aussi, à ce qu'il semble, la mère et les frères, mais il sera parlé des disciples beaucoup plus souvent. La mention de la mère et des frères a une portée symbolique, mais elle peut être destinée à corriger l'impression fâcheuse que laisse certaine démarche racontée dans les premiers évangiles (MC. III, 21, 31-35 ; cf. MT. XII, 46-50 ; LC. VIII, 19-21). — « Et ils y restèrent assez peu de jours », — parce que la pâque était proche, on va nous le dire (II, 13). Ce séjour à Capharnaüm n'est qu'une halte avant le voyage à Jérusalem. Jésus ne prêchera en Galilée qu'après avoir prêché à Jérusalem et en Judée. Il n'est conduit à Capharnaüm que pour faire droit à la tradition synoptique (surtout à MT. IV, 13), tout en ménageant la transition au récit suivant. Dès maintenant apparaît le parti qu'a pris le rédacteur évangélique de restreindre le ministère galiléen au profit d'un ministère hiérosolymitain et judéen, qu'ignore presque entièrement la tradition synoptique. Ce parti pris a pu influencer déjà le récit concernant la vocation des disciples (WELLHAUSEN, 14). Par le miracle de Cana, Jésus a manifesté sa gloire à ceux-ci ; maintenant il va se montrer au monde dans les trois provinces de sa patrie terrestre, d'abord à Jérusalem et en Judée (II, 13-III, 36), puis au pays de Samarie (IV, 1-42), enfin à Capharnaüm et en Galilée (IV, 43-54). Le Christ johannique est toujours en mouvement, ressemblant en cela à tels « fils de Dieu », Apollonius, Simon le magicien, etc. (cf. WETTER, 70).

« Et proche était la pâque des Juifs ». — Cette circonstance sert à expliquer pourquoi Jésus ne reste pas longtemps à Capharnaüm. L'auteur dit : « la pâque des Juifs », comme il a dit (II, 6) : « la purification des Juifs », parce que ses lecteurs sont des chrétiens de la gentilité à qui les coutumes juives sont étrangères, et parce que lui-même ne se sent pas juif (cf. V, 1 ; VI, 11 ; VII, 2). — « Et Jésus monta à Jérusalem ». — Jésus vient à l'occasion de la fête, mais on ne dit pas que ce soit pour la célébrer. Dans l'esprit du récit, c'est la manifestation de « gloire » qui est le motif du voyage. De là vient que l'auteur ne s'inquiète pas d'autre détail et montre tout de suite le Christ dans le temple. — « Et il trouva dans le temple », — dans la cour dite des Gentils, dont l'accès était permis aux non-juifs, — « les

moutons et de colombes, et les changeurs qui étaient assis. [15]Et s'étant fait un fouet avec des cordes, il les chassa tous du temple, et les moutons et les bœufs, et il répandit la monnaie des changeurs et renversa (leurs) tables. [16]Et il dit aux marchands de colombes : « Otez cela d'ici ; ne faites pas de la maison de mon

vendeurs de bœufs, de moutons et de colombes », — les victimes pour les sacrifices, — « et les changeurs qui étaient assis », — fournissant de monnaie juive ceux qui devaient faire quelque offrande en argent. Ce n'est pas merveille que Jésus ait rencontré ces gens dans le parvis ; mais l'auteur dit qu'il les « trouva », parce que la rencontre est providentielle pour la manifestation de « gloire ». — « Et s'étant fait un fouet avec des cordes », — trait qui manque dans le récit parallèle des synoptiques, — « il les chassa tous du temple, et les moutons et les bœufs ». — Les synoptiques se sont passés de fouet, parce qu'ils n'ont mis en scène que les marchands de colombes et les changeurs ; le fouet servirait à chasser les grosses bêtes. Cependant le texte n'est pas exempt d'embarras (dans πάντας ἐξέβαλεν ἐκ τοῦ ἱεροῦ τά τε πρόβατα καὶ τοὺς βόας, le mot πάντας devrait se rapporter aux personnes, et l'on dirait que « les moutons et les bœufs » sont surajoutés) ; il semblerait que des gloses ont surchargé un récit fondamental où figuraient seulement, comme dans les synoptiques (Mc. XI, 15 ; Mt. XXI, 12 ; Lc. XIX, 45, ne parle que de « marchands »), les marchands de colombes et les changeurs, mais Jésus les chassait à coups de fouet (Wellhausen, 15). — « Et il répandit la monnaie des changeurs et renversa leurs tables ». — Ceci vient comme en surcharge de l'expulsion à coups de fouet et provient des synoptiques (*loc. cit.* ; l'emprunt s'accuse dans l'emploi du mot κολλυβισταί pour désigner les changeurs, II, 15, au lieu de κερματισταί, II, 14). — « Et il dit aux marchands de colombes ». — On ne voit pas bien pourquoi le discours, qui vise tous les expulsés, est censé adressé spécialement aux marchands de colombes ; mais cette introduction maladroite peut être en rapport avec le remaniement du récit d'après Marc et Matthieu (Wellhausen *loc. cit.*) — « Otez cela d'ici ». — L'ordre paraît concerner les marchands de colombes, mais il s'adresserait aussi bien aux autres, et ce qui suit concerne marchands et changeurs — « Ne faites pas de la maison de mon Père une maison de trafic. » — Simple allusion au texte d'Isaïe (LVI, 7) que citent les synoptiques (Mc. XI, 17 ; Mt. XXI, 13 ; Lc. XIX, 46), et la « maison de trafic » remplace la « caverne de voleurs » que les synoptiques empruntent à Jérémie (VII, 11) ; mais

père une maison de trafic. » [17]Ses disciples se souvinrent qu'il est écrit : « *Le zèle de ta maison me dévore* ». [18]Cependant les Juifs prirent la parole et lui dirent : « Quel signe nous montres-tu,

l'emploi de cette formule suggère que l'acte de Jésus accomplit la prophétie de Zacharie (XIV, 21) ; « En ce temps-là, il n'y aura plus de marchands dans le temple de Iahvé Sebaoth ». Dans l'ensemble, cet acte est conçu, non comme une simple tentative de réforme cultuelle, mais comme l'accomplissement de ce qu'était censé avoir prédit aussi Malachie (III, 1-3 ; cf. *Marc*, 3 24).

L'auteur a voulu citer un autre texte prophétique. — « Ses disciples ». — on n'avait pas dit qu'ils fussent venus avec Jésus, mais c'était peut-être pour montrer le Christ seul en face des vendeurs, — « se souvinrent », — non pas plus tard, mais à l'instant, l'auteur opposant l'attitude des disciples à celle des Juifs, — « qu'il est écrit » — dans le Psaume (LXIX, 10) : « Le zèle de ta maison me dévore ». — Le même Psaume est plusieurs fois exploité comme messianique dans le Nouveau Testament (cf. XV, 25 ; XIX, 28 ; ACT. I, 20 ; ROM. XI, 9 ; XV, 3). Il faut entendre la citation du zèle qui agite et ronge intérieurement le Christ par l'indignation que lui inspirent les abus dont il est témoin, par le désir qu'il a de les faire cesser, par l'ardeur qu'il témoigne à les combattre ; mais l'auteur a pu songer à la passion et à la mort de Jésus comme objet éloigné de la prophétie. En ce qu'ils viennent de voir les disciples constatent, ils sont supposés avoir constaté l'accomplissement d'une Ecriture. Auteur et lecteurs connaissaient les diverses Ecritures que cette histoire est censée accomplir, et sur lesquelles, en réalité, elle a été construite.

« Cependant les Juifs », — les représentants de la nation, les autorités du temple, le sacerdoce dont on a dit qu'il avait fait interroger Jean-Baptiste (I, 19), — « prirent la parole ». — Ce qu'ils vont dire montre qu'ils n'ont pas compris la signification du fait dont ils viennent d'être témoins.—« Et ils dirent : « Quel signe nous montres-tu, pour agir ainsi ? » — Quel miracle fais-tu pour prouver que tu as reçu d'en haut le pouvoir de faire ce que tu fais ? C'est la question que, dans les synoptiques, les chefs du sanhédrin posent à Jésus après l'expulsion des vendeurs (MC. XI, 27-28 ; MT. XXI, 23-24 ; LC. XX, 1-2), mais combinée avec la demande de signe dans les mêmes évangiles (MT. XII, 38 ; cf. MC. VIII, 11 ; LC. XI, 16). Les prêtres sont censés avoir simplement vu dans ce qui vient de se passer un indice de prétention messianique, et ils invitent Jésus à prouver par un miracle

pour agir ainsi? »[19] Jésus répondit et leur dit: « Détruisez ce tem-

sa qualité de Messie. La réplique du Christ donne à entendre qu'un signe n'est pas nécessaire : au gré de l'évangéliste, l'expulsion des vendeurs était un signe suffisant pour les âmes de bonne volonté.

En cette repartie du Christ sont associées hardiment la réponse de Jésus à la demande de signe dans Matthieu (XII, 39-40; cf. MC, VIII, 12; LC. XI, 29-30), et la parole sur le temple, principal chef d'accusation dans la relation synoptique du procès devant Caïphe (MT. XXVI, 61; MC. XIV, 58).— « Jésus répondit et leur dit: « Détruisez ce temple, et je le rebâtirai en trois jours ». — D'après l'explication qui en sera donnée, cette parole équivaut à un refus de signe quant au présent; et pour l'avenir le signe de Jonas est impliqué, au sens qu'y donne Matthieu (*loc. cit.* Ce rapport tendrait à prouver que notre auteur lisait le passage de Matthieu en sa forme traditionnelle). Sans s'inquiéter de la vraisemblance, ni de la moralité d'une déclaration qui aurait été inintelligible par équivoque, l'auteur fait annoncer à mots couverts par Jésus sa mort et sa résurrection. « Ce temple » est le corps du Christ, à cause du Logos qui y habite, vrai temple par rapport à l'édifice matériel qui en est la figure et qu'on regarde comme la maison de Dieu. L'impératif: « détruisez », ne contient ni un ordre ni une invitation, encore moins une permission ou une hypothèse, mais il exprime une volonté providentielle et la certitude prophétique du fait annoncé, certitude qui devient une prévision actuelle devant l'endurcissement que « les Juifs » témoignent dès l'abord envers la révélation du Logos-Christ. Dès cette première rencontre, Jésus annonce qu'ils le feront mourir et que lui-même triomphera de la mort. La formule : « en trois jours », au lieu de: « le troisième jour », est en rapport avec le signe de Jonas et le symbolisme du temple reconstruit ; mais il y a jeu de mots sur « relever » (ἐγερῶ ; II, 22, ἠγέρθη). Si le Christ johannique se donne comme auteur de sa propre résurrection, tandis que la tradition plus ancienne attribue cette œuvre au Père (cf. ROM. IV, 24; VIII, 11 ; ACT. III, 15; IV, 10), ce n'est pas seulement pour la continuité du symbole, mais parce que le Logos-Christ est toujours vivant et vivifiant (V, 26); plus loin (X, 17-18) Jésus dira sans image qu'il a la faculté de quitter la vie et de la reprendre. La résurrection est donc le signe par excellence par lequel sera garantie rétrospectivement la mission divine du Christ.

On excuserait les Juifs de n'avoir pas compris cette énigme ; mais il est ordinaire, dans notre évangile, que les interlocuteurs du Christ

ple, et en trois jours je le relèverai. » [20]Alors les Juifs dirent : « C'est en quarante-six ans que ce temple à été construit, et tu le relèverais en trois jours ? » [21]Or il parlait du temple de nos

ne comprennent pas les formules mystiques dont il se sert. — « Alors les Juifs dirent », — sans crier au scandale, mais comme s'ils trouvaient le propos plus absurde encore que blasphématoire : — « C'est en quarante-six ans que ce temple a été construit, et toi, tu le relèveras en trois jours ? » — On n'a pas, pensent-ils, idée de pareille insanité. Les anciens commentateurs cherchaient vainement à mettre ces quarante-six années en rapport avec la construction du temple de Salomon ou celle du temple de Zorobabel. Les modernes se sont tournés vers la reconstruction commencée par Hérode le Grand l'an de Rome 734-735 (20-19 av. J.-C.), et qui fut terminée seulement sous Agrippa II, vers 63-64 ; les quarante-six ans mèneraient à l'an 27-28 de notre ère, qui serait l'année de notre pâque. Mais il paraît évident que l'auteur n'a pas en vue des travaux récents et en cours. Bien qu'il n'indique pas le fondement de sa combinaison exégétique, il doit penser au temple de Zorobabel ; et il paraît avoir entendu de ce temple, symboliquement de l'âge du Christ, les sept semaines que Daniel (IX, 29) distingue dans la prophétie des soixante-dix semaines d'années ; dans cette prophétie, une demi-semaine (DAN. IX, 27) est mise à part, où notre auteur a pensé trouver la durée du ministère du Christ; selon lui (VIII, 57), Jésus avait, ou devait avoir, il avait symboliquement près de cinquante ans quand il mourut. Comme, dans ce récit même, le temple est la figure du corps mortel de Jésus, il est indiqué d'établir une équivalence entre les années de la construction du temple et celles du Christ au moment de sa venue à Jérusalem (ainsi faisait l'auteur du traité *De Montibus Sina et Sion*, 4, dans les œuvres de s. Cyprien, HARTEL, III, 108). Jésus a, figurativement, quarante-six ans accomplis quand il chasse les vendeurs du temple; le commencement de la cinquantième année, l'année jubilaire, coïncidera avec son entrée dans la gloire éternelle par la résurrection.

Les Juifs, remarque l'évangéliste, se trompaient en pensant que il paroles de Jésus se rapportaient à l'édifice du temple. — « Mais lui parlait du temple de son corps », — du temple qu'était son corps, tabernacle du Logos, aussi du Père qui est en son Fils et en qui est son Fils (XVII, 21). Il ne faut pas demander pourquoi Jésus n'avertit pas les Juifs de leur illusion. La Providence ne permettait pas qu'il en fût ainsi, puisque les disciples eux-mêmes, qui n'avaient pas mieux

corps. [22]Lors donc qu'il fut ressuscité des morts, ses disciples se souvinrent qu'il avait dit cela, et ils crurent à l'Ecriture et à la parole que Jésus avait dite.

compris cette prophétie que les Juifs, ne furent instruits que par l'événement. — « Lors donc qu'il fut ressuscité des morts, ses disciples se souvinrent qu'il avait dit cela », — cette parole sur le temple, qu'on ne se douterait pas avoir été alléguée en grief capital dans le procès de Jésus ; — « et ils crurent à l'Ecriture », — non point à l'Ecriture en général, mais aux textes visés dans la parole même du Christ, aux textes qui annonçaient sa résurrection (par ex. Ps. XVI, 10 ; Is. LIII, 10-12 ; Os. XI, 2), à moins que ce ne soit le texte de Daniel qui est visé dans l'assertion des Juifs et dans la parole de Jésus sur le temple, — « et à la parole que Jésus avait dite », — parole qui s'est trouvée accomplie, comme l'Ecriture, par la résurrection du Christ. A proprement parler, il ne s'agit pas de foi mais d'intelligence acquise par la foi des disciples, quand ils reconnaissent après coup dans la résurrection de Jésus l'accomplissement de « l'Ecriture » et de « la parole ».

Etant donné que l'expulsion des vendeurs a chance d'avoir été conçue d'après le texte de Malachie, la question de savoir si c'est la tradition synoptique, ou bien notre évangile, qui a placé le fait en son lieu historique, perd beaucoup de son intérêt. Si le fait est réel, une manifestation de ce genre n'a pu se produire qu'une fois, tout comme Jésus n'a pu qu'une fois se présenter à Jérusalem en qualité de prétendant messianique et aller ainsi à la mort. On a pu voir, d'ailleurs, comment le récit est secondaire et artificiellement construit. Le trait du fouet n'est que pour aider à comprendre comment le Christ a pu procéder seul à l'expulsion des vendeurs. La combinaison de la demande de signe avec la question sur l'autorité que Jésus s'attribue est pour pallier la portée d'un fait qui devait amener le conflit que disent les synoptiques entre Jésus et les autorités juives. Derrière la demande du signe dans le temple on entrevoit la tentation du temple (MT. IV, 5-7 ; LC. IV, 19-12). Le raccord de la parole sur le temple détruit et reconstruit, avec l'expulsion des vendeurs, était facile à concevoir, s'il ne vient pas d'une tradition historique, — il est possible, d'ailleurs, que le récit de l'expulsion ait été d'abord substitué dans Marc à la parole de Jésus sur le temple, parole qui a chance d'être authentique et dont la tradition a été fort embarrassée, — et la substitution du corps du Logos incarné au corps spi-

[23] Et comme il était à Jérusalem pendant la fête de la pâque, beaucoup crurent en son nom, voyant les miracles qu'il faisait. [24]Mais Jésus lui-même ne se confiait pas à eux, parce qu'il les

rituel et mystique, dont parle à ce propos Marc (XIV, 58), était dans les moyens de notre auteur. Comme la tradition voyait dans l'expulsion des vendeurs le premier acte du ministère messianique à Jérusalem, notre évangéliste l'a rattachée au premier séjour de Jésus dans la ville sainte, le texte de Malachie invitant à la considérer comme l'acte inaugural du Christ manifesté. Au surplus, si le Christ devait protester contre le marché du temple, il eût été contradictoire de le lui laisser supporter durant ses premières visites à Jérusalem. Et dans l'ensemble, le tableau est une autre figure ou vision, parallèle au miracle précédent, de l'œuvre accomplie par le Christ, le renouvellement de l'alliance, la substitution de la grâce à la Loi, moyennant la mort et la résurrection du Logos incarné.

VI. — Le discours a Nicodème

Pour amener la visite de Nicodème et le discours sur la régénération spirituelle, l'évangéliste, après avoir montré comment le Christ agit dans le temple, indique en termes généraux les fruits de son séjour à Jérusalem. — « Or, comme il était à Jérusalem pendant la fête de la pâque », — étant resté là durant toute l'octave pascale, — « beaucoup crurent en son nom », — c'est à-dire le reconnurent comme le Messie qu'il prétendait être, — « en voyant les miracles qu'il faisait. » — Notre évangile, tout en racontant moins de faits surnaturels que les synoptiques, parle bien plus souvent de miracles, et il insiste sur leur valeur probante, ce que ne font jamais les premiers évangiles. Tandis que, dans ceux-ci, Jésus semble presque répugner à faire des miracles et ne céder qu'à la pression de la foi qui les sollicite, il paraît, dans le quatrième, les multiplier comme un effet, à la fois nécessaire et voulu, de sa seule présence. Les miracles sont devenus un argument que l'on se plaît à faire valoir, en insinuant la façon de le bien entendre. Il y a des gens qui voient seulement l'extérieur des faits et qui, saisis de leur caractère merveilleux, croient superficiellement à la messianité de Jésus, n'entendant pas mieux le sens profond des prophéties et des miracles qu'ils ne comprennent réellement le Christ : tels étaient les nombreux Juifs dont on a pensé devoir signaler ici la

connaissait tous, [25]et qu'il n'avait pas besoin qu'on lui rendît témoignage au sujet de l'homme, car lui-même savait ce qu'il y avait dans l'homme.

provisoire conversion. Ce trait n'est pas plus réel que le cadre où on l'a mis ; l'auteur entend que les Juifs auraient été disposés à prendre Jésus pour ce qu'il n'était pas, le héros prestigieux d'une restauration nationale ; c'est pourquoi le Christ ne pouvait compter sur eux. — « Mais Jésus lui-même ne se confiait pas à eux », — ne les traitait pas comme ses vrais disciples, — « parce qu'il les connaissait tous », — pénétrant le secret de tous les cœurs (cf. XXI, 17), — « et qu'il n'avait pas besoin qu'on lui rendît témoignage au sujet de l'homme », — d'un sujet humain quelconque, pour le mettre en garde contre des conversions si fragiles ; — « car il savait bien lui-même », — et sans qu'il lui fût nécessaire de s'informer, — « ce qu'il y avait dans l'homme », — de quoi chacun était capable. On ne veut pas dire que Jésus observait les hommes et les connaissait par expérience, mais que le Logos-Christ connaisait par lui-même et ayant expérience les dispositions morales des hommes qu'il rencontrait. Il savait bien qu'il devait mourir à Jérusalem et que les Juifs réclameraient son supplice (cf. II, 11-20). C'est pourquoi il ne se laissait pas prendre aux apparences ; mais, lorsque l'occasion s'en présentait, il expliquait, — d'ailleurs sans succès appréciable, autant qu'en peut juger le lecteur, — la foi parfaite à ceux qui venaient l'interroger, comme on le voit par le cas de Nicodème.

La conversation du Christ avec Nicodème se rattache étroitement à la remarque précédente. Nicodème est le type des croyants imparfaits qui veulent bien reconnaître en Jésus, à cause de ses miracles, un docteur envoyé de Dieu, mais à qui la proposition de l'évangile spirituel paraît une énigme indéchiffrable. Ainsi que beaucoup d'autres récits johanniques, celui-ci débute par les indications indispensables pour situer le discours qu'il prépare, et l'instruction s'achève pour le lecteur, sans aucun souci du personnage ni de la circonstance qui sont présentés comme en ayant fourni l'occasion. Le discours à Nicodème est le pendant johannique de ce qu'on lit dans les premiers évangiles touchant l'homme qui demanda au Christ ce qu'il fallait faire pour posséder la vie éternelle (Mc. X, 17-22 ; Mt. XIX, 16-22 ; Lc. XVIII, 18-23). La réponse de Jésus dans les synoptiques posait les conditions morales de l'admission au royaume des cieux, sans préoccupation de rite ni considération théologique sur l'écono-

III, 1Or il était un homme parmi les pharisiens, appelé Nicodème, magistrat des Juifs. 2Il vint le trouver de nuit et lui dit : « Rabbi, nous savons que c'est de Dieu que tu es venu en docteur ; car nul ne peut faire ces miracles que tu fais, si Dieu n'est

mie du salut : selon notre évangile, le royaume de Dieu est intérieur aux croyants, anticipé dans l'Eglise ; on y est initié par un acte symbolique qui figure et opère la régénération spirituelle ; et la régénération est coordonnée à la foi que réclame pour lui-même le Fils venu du ciel afin de sauver le monde. Cette religion de mystère se substitue à la pénitence et au renoncement que le Christ synoptique exige de ceux qui veulent entrer dans le royaume des cieux.

« Or il était », — parmi ces Juifs de Jérusalem que l'on dit avoir cru en Jésus à cause des miracles qu'il faisait, — « un homme ». — un individu, quelqu'un (cf. I, 6). Il ne paraît pas que le mot (ἄνθρωπος) joue avec « l'homme » en général du verset précédent ; mais, s'il n'y a pas rapport, le rapprochement est bizarre et donnerait à supposer que l'instruction à Nicodème est un morceau antérieur, à l'égard duquel la réflexion sur les conversions hiérosolymitaines (II. 23-25) n'est que remplissage rédactionnel. — « Un des pharisiens, nommé Nicodème ». — Nom grec, qui se rencontre fréquemment chez les Juifs. Le Talmud connaît un Nicodème contemporain de la ruine de Jérusalem, dont le nom juif était Buni, et qui aurait été disciple de Jésus : cette tradition rabbinique pourrait bien dépendre de l'évangile (cf. HOLTZMANN-BAUER, 93). — « Magistrat des Juifs », — membre du sanhédrin (ἄρχων ; cf. LC XVIII, 18), auquel il appartenait comme docteur de la Loi (cf. v. 10). L'auteur n'est pas fâché de montrer que Jésus n'a pas rencontré sur son chemin que des gens de rien. — « Il vint à lui » — (une variante de plusieurs témoins, dont Syr. s. : « à Jésus », détacherait encore plus ce morceau de II, 23-24) — « de nuit », — en secret, pour ne pas se compromettre, et l'on ne voit pas que, dans la suite, il ait professé ouvertement sa foi en Jésus (cf. VII, 50 ; XIX, 38-39). L'obscurité de la nuit figure probablement, comme l'ont pensé plusieurs Pères, l'ignorance de Nicodème et de toute la catégorie dont il est le représentant, quoique la conclusion du discours (III, 19-21), touchant les hommes qui ont préféré les ténèbres à la lumière, ne s'applique pas directement à lui ni à un groupe spécial d'incrédules ou de demi-croyants, mais à tous ceux qui n'ont pas embrassé l'Evangile. — « Et il lui dit : « Rabbi », — comme plus haut (I, 38, 49) les disciples. — « Nous savons que c'est de Dieu que tu es venu en docteur ». —

avec lui ». [3]Jésus répondit et lui dit : « En vérité, en vérité je te dis, si l'on ne naît d'en haut, l'on ne peut voir le royaume

Exorde insinuant, imité des synoptiques (Mc. XII, 14, pour la forme, et, pour l'idée, X, 17). Pour Nicodème, Jésus est un docteur dont la mission divine est autorisée par ses miracles. La formule pourrait signifier bien davantage, mais ce sens plus profond, la théologie de l'incarnation, serait, dans la bouche de Nicodème, comme une prophétie inconsciente. Ce qui est à noter est le lien si facilement établi entre la doctrine et les miracles, ceux-ci venant à l'appui de celle-là (WETTER, 50). — « Car nul ne peut faire ces miracles que tu fais, si Dieu n'est avec lui ». — Le raisonnement n'est pas sans quelque affinité avec celui de Gamaliel dans les Actes (V, 38-39). Nicodème dit : « nous savons », exprimant le sentiment de ceux qui ont cru au nom de Jésus « en voyant les miracles qu'il faisait » (II, 23 ; il se pourrait que les « signes » invoqués là soient comme anticipés de notre passage et pour y faire droit), et plus particulièrement des membres du sanhédrin qui paraîtront plus tard (XII, 42) favorables au Christ, mais qui cacheront leur sympathie, comme Nicodème, pour ne pas s'exposer aux vengeances de la majorité incrédule.

Par l'aveu de sa foi, Nicodème s'offre à une instruction plus complète et il demande implicitement à connaître ce que Jésus peut avoir à enseigner sur la voie du salut (cf. Mc. X, 17). C'est tout ce qu'il faut à l'auteur pour accrocher le discours, on pourrait presque dire, n'étaient les médiocres intermèdes dialogués, le petit poème didactique sur la régénération spirituelle ; et toute recherche sur les dispositions et intentions spéciales des deux interlocuteurs est parfaitement hors de propos. — « Jésus répondit et lui dit : « En vérité, en vérité je te dis ». — Formule solennelle (cf. I, 51), pour introduire, non pas encore le discours même, mais le thème du discours. — « Si l'on ne naît d'en haut, on ne peut voir le royaume de Dieu. » — Le salut est une vie nouvelle et supérieure. Déjà dans les synoptiques, « royaume des cieux », ou « royaume de Dieu », et « vie éternelle » sont termes synonymes. Dans notre évangile, l'idée de la vie l'emporte sur celle du royaume, et même on ne trouvera qu'ici (III, 3, 5) la formule « royaume de Dieu », sorte de trait d'union consciemment établi par l'auteur entre la conception, originairement juive, du « royaume » ou du « règne de Dieu », et la conception mystique de la vie en Dieu, conception qui diffère sensiblement de celle de la « vie éternelle », la vie sans fin, au sens des synoptiques (XVIII, 36, il sera

question du royaume ou de la royauté du Christ, non précisément du « règne de Dieu »). La « vie éternelle », au sens johannique, par ce qu'elle retient d'eschatologie, rejoint le « royaume de Dieu » ; mais « la vie » a paru sur la terre avec le Logos incarné (I, 4, 12, 17) ; ceux qui croient en lui ont déjà la vie en lui ; de cette vie supérieure la gloire et le bonheur éternels sont le couronnement normal. Dans la créature elle a un commencement comme la vie naturelle, et nous savons que les croyants deviennent enfants de Dieu à l'instar du Fils, par une naissance nouvelle qui ne doit rien à l'humanité (I, 13). Le mot (ἄνωθεν) qui est employé pour caractériser cette naissance, est susceptible d'une double signification : c'est un adverbe qui, par rapport au lieu, veut dire : « d'en haut » (cf. III, 31 ; XIX, 11-23 ; Mc. XV, 38) ; par rapport au temps, « au commencement » (cf. Lc I, 13 ; Act. XXVI, 5), et, s'il est déterminé par un autre adverbe marquant la répétition, « en recommençant » (cf. Gal. IV, 9) ; dans le second sens, par rapport au sujet déjà existant, et sans complément indiquant la répétition, il peut signifier « à nouveau », « pour commencer » (Holtzmann-Bauer, 82). C'est en ce dernier sens que le prennent un grand nombre d'interprètes, et ils trouvent dans le contexte de quoi appuyer leur thèse. D'autres commentateurs, cependant, en tête desquels se placent Origène et Cyrille d'Alexandrie, préfèrent le premier sens, qui est celui de notre évangile dans les autres endroits où le mot se rencontre, et que l'auteur n'a pu manquer d'avoir en vue dans notre passage, où il traite de la naissance spirituelle, qui est une naissance céleste et divine. Ce premier sens doit donc représenter la pensée de l'évangéliste, mais en impliquant le second, par équivoque consciente et jeu sur le mot. La parole de Jésus apparaît ainsi avec une triple signification : la signification matérielle d'une renaissance naturelle, qui n'est pas le vrai sens du texte, les termes employés par le Christ étant symboliques, et qui sera pourtant celle que Nicodème comprendra, sauf à la trouver incroyable ; la signification spirituelle, qui est double, la naissance à la vie divine étant à la fois céleste par sa nature, et nouvelle par rapport à la naissance naturelle. Pour traduire exactement ce passage, il faudrait trouver un mot qui pût signifier à la fois, comme le mot grec, « d'en haut » et « à nouveau ». Si l'unique sens était « naître d'en haut », Nicodème n'aurait pas songé à une naissance corporelle ; s'il s'agit aussi bien d'une naissance nouvelle, il manque seulement de l'esprit qu'il faut pour entendre les choses spirituelles (cf. I Cor. II, 14). L'idée de naissance surnaturelle est pourtant celle qui prédomine dans la pensée de l'évangéliste, et celle de naissance nouvelle ne vient qu'en second lieu. L'objection

de Dieu ». Nicodème lui dit : « Comment un homme peut-il naître, étant vieux ? Peut-il entrer une seconde fois dans le sein de sa mère et renaître ? » [4] Jésus répondit : « En vérité, en vérité je te dis :

Si l'on ne naît d'eau et d'esprit.
L'on ne peut entrer dans le royaume de Dieu.

à tirer de ce que le double sens et l'équivoque ne se comprennent qu'en grec, et n'ont pu avoir lieu en araméen, n'aurait de portée que si le discours avait été réellement tenu par Jésus.

Telle qu'elle se produit, l'idée de cette renaissance céleste n'a que des affinités avec certaines métaphores bibliques (par ex. Ps. II, 7 ; Act. XVIII, 3), mais pour le fond, la notion, comme celle que Paul s'est faite du croyant « nouvelle créature » (Gal. III, 2 ; IV, 6 ; VI, 15 ; II Cor. V, 17), procède des cultes mystiques où la renaissance pour l'immortalité, moyennant les sacrements de l'initiation, s'entendait en un sens très concret et de tout point comparable à ce que nous trouvons dans le discours à Nicodème (cf. *Mystères*, pour Eleusis, p. 63 ; pour le taurobole pratiqué dans les mystères de la Mère et dans ceux de Mithra, p. 121 ; pour le culte proprement mithriaque, p. 200). Les plus lointaines origines de l'idée sont dans les initiations des non-civilisés, où apparaît cette notion de vie nouvelle, entrailles échangées, infusion d'esprit ou de pouvoir, moyennant des rites appropriés (voir *le Sacrifice*, 383-418). Le mystère chrétien s'est défini dans l'atmosphère où se développaient alors les mystères païens, et il répondait comme eux, mieux qu'eux, au souci de purification et d'immortalité qui procurait une clientèle à tous ces mystères. C'est sous la même influence que Paul avait parlé d'un nouvel homme, spirituel, et de nouvelle création selon l'esprit, l'homme charnel étant enseveli avec le Crucifié dans le baptême, pour ressusciter avec lui spirituellement (Rom. VI, 1-11).

Le docteur juif n'entend que des mots qui suggèrent à son esprit une idée impossible. — « Nicodème lui dit : « Comment un homme peut-il naître », — au sens littéral du mot, — « étant vieux », — lorsqu'il est près de mourir ? — « Est-ce qu'il peut entrer dans le sein de sa mère une seconde fois et renaître » — dans les conditions où il est né la première fois ? Nicodème donne l'expression la plus naïve à la difficulté qu'il imagine ; mais l'évangéliste n'a pas voulu le faire passer pour un homme d'esprit extraordinairement borné. Le docteur a compris en pharisien le discours de Jésus ; il ne pouvait pas le com-

prendre autrement, étant lui-même ce qu'il était, et le mieux doué de ses confrères ne se serait pas montré plus perspicace. Incapable d'atteindre au sens élevé du discours, il s'est rabattu sur la lettre, et il n'a pu trouver que ce qu'il dit. L'espèce d'ironie qu'on peut soupçonner dans la pensée de l'auteur n'atteint pas la personne de Nicodème, mais la variété de croyants imparfaits dont il est le type. Du reste, l'objection ne vient que pour fournir occasion au développement du principe établi d'abord (III, 3) ; il n'y est pas fait de réponse directe; Jésus continue à parler, Nicodème continuera à ne pas comprendre (III, 39), et le discours s'achèvera pour le lecteur, sans qu'on dise comment l'entretien s'est terminé, ni si Nicodème en a tiré quelque profit. Tous les interlocuteurs du Christ ont la même inintelligence : c'est l'unique procédé que l'auteur connaisse pour animer ses dialogues ; il lui sert à faire ressortir la transcendance de sa doctrine mystique, et, occasionnellement, l'aveuglement des Juifs. L'évangéliste entend d'ailleurs que le Fils de Dieu doit, à meilleur titre que tous ceux qui prétendent à la même qualité, parler ainsi en style mystique, figuré, profond, que le vulgaire ne comprend pas. De là vient ce qu'on peut appeler le style oraculaire du Christ dans notre évangile (WETTER, 58). La question : « Comment un homme peut-il naître, *étant vieux* ? » est comme un écho de la parole (Mc. x, 5 , MT. XVIII. 3) : « Si vous ne changez et ne devenez *comme des enfants* vous n'entrerez pas au royaume des cieux.

« Jésus répondit ». — Le Christ va répondre dans un discours régulièrement construit, divisé, l'on peut dire rythmé en quatre strophes (III, 5-6, 8; 11-14; 16-18; 19-20), dont les deux premières sont séparées par une question de Nicodème et une remarque de Jésus sur l'ignorance de son interlocuteur (III, 9-10). La première strophe traite de la naissance spirituelle, la seconde de la mission du Christ Fils de l'homme, la troisième de l'objet de cette mission, la quatrième du jugement du monde en conséquence de la manifestation du Christ. La théorie de la naissance spirituelle est énoncée avec solennité. — « En vérité, en vérité je te dis, si l'on ne naît d'eau et d'esprit », — si l'on ne reçoit le sacrement chrétien du baptême, — « l'on ne peut entrer au royaume de Dieu ». — Pour la naissance surnaturelle, pas n'est besoin de conception ni d'enfantement charnels (cf. I, 13, II, 4) ; l'ablution de l'eau et l'effusion de l'Esprit suffisent à la produire. Mais cette définition du baptême est donnée dans le langage à double sens qui a déjà plongé Nicodème en une si grande perplexité d'entendement. « L'esprit » désigne la « génération d'en haut », la filiation divine des croyants; mais le mot « esprit » (πνεῦμα) éveille à la fois l'idée de

[6]Ce qui est né de la chair est chair,
Et ce qui est né de l'Esprit est esprit.
[7]Ne t'étonne pas de ce que je t'ai dit : Il faut que vous naissiez d'en haut.]
[8]L'esprit souffle où il veut,

souffle ou de vent et l'idée de réalité immatérielle et divine. Associé à l'eau, il semblerait plutôt pris dans le premier sens, à moins que l'eau et l'esprit ne soient, comme ils le sont véritablement, des termes symboliques et réels, visant à la fois un élément sensible, qui est accessoire, et un élément suprasensible, qui est principal. On ne s'arrête pas à parler de l'eau, cet élément, qu'on le prenne au sens réel ou au sens mystique, étant subordonné à l'autre; on s'occupe surtout du vent-esprit; et si, dans le développement, l'idée d'esprit semble dominer d'abord (III, 6), l'idée du vent revient ensuite, sauf à céder finalement la place à celle de l'esprit (III, 8).

Il y a deux ordres de génération, celui de la génération charnelle : — « ce qui est né de la chair est chair »; — et celui de la génération spirituelle : — « ce qui est né de l'Esprit est esprit ». — Chacun produit ce qui est selon sa nature : la chair engendre la chair, la vie corporelle naît de la vie corporelle; et l'esprit engendre l'esprit, la vie spirituelle naît de la vie spirituelle. De même que le monde, au commencement, est né de l'eau et de l'esprit ou du souffle de Dieu, par la vertu de la parole divine (GEN. I, 2), ainsi la création spirituelle, la cohorte des enfants de Dieu, naît de l'eau et de l'Esprit divin par la vertu de la Parole incarnée; le Christ lui-même a inauguré cette génération nouvelle, ainsi que l'a manifesté la descente de l'Esprit sur Jésus, dont a témoigné Jean-Baptiste. Il n'est point dans la nature de cette génération supérieure qu'elle soit vérifiable par les sens. — « Ne t'étonne pas de ce que je t'ai dit : « Il faut que vous naissiez d'en haut ». — Ici le contexte exige la traduction « d'en haut » (cf. III, 3), pour l'équilibre du passage. Nicodème ne doit pas s'étonner qu'on parle d'une nouvelle naissance indispensable pour avoir accès au royaume de Dieu; la vie dont il s'agit est une vie supérieure qui a dans l'esprit son principe et ne se doit point estimer à la mesure de la vie corporelle. Mais la remarque (III, 7), destinée à maintenir en ce commencement du discours l'apparence d'une conversation, dérange l'économie de la première strophe; ce qui va être dit de l'esprit (III, 8) se rattache à ce qui a été dit de la naissance spirituelle (III, 5-6). — « L'esprit souffle où il veut. » — Ici l'esprit est surtout le vent, comme il apparaît

Et tu entends sa voix,
Mais tu ne sais d'où il vient ni où il va :
Ainsi est quiconque est né de l'Esprit. »

par la suite : — « Et tu en entends le bruit, mais tu ne sais d'où il vient ni où il va ». — On l'entend sans le voir, mais on ne doute pas de sa réalité. — « Ainsi en est-il de quiconque est né de l'Esprit. » — Sa nouvelle vie est réelle, bien qu'on ne la voie pas sensiblement ; elle tient de l'Esprit, qui est invisible, son existence, son activité, sa direction.

Cette explication n'est pas à prendre pour une simple comparaison de l'esprit avec le vent, ou bien il faudrait dire que le discours est purement équivoque au lieu d'être symbolique. Les notions, très distinctes pour nous, de l'esprit et du vent, se réunissent dans l'idée du souffle divin, et si l'on hésite à reconnaître dans l'évangile la confusion et le vague qui existent en ce point chez les anciens auteurs bibliques, au moins devra-t-on constater que l'esprit divin et le vent de la pentecôte sont associés, dans la pensée de l'évangéliste, aussi étroitement que peuvent l'être le symbole de l'eau et l'idée de la régénération. Le Christ ressuscité ne donnera-t-il pas (XX, 22) l'Esprit saint aux apôtres en soufflant sur eux? L'auteur n'a certes pas voulu désigner l'eau et le vent comme principes de la vie éternelle ; mais il n'a pas davantage entendu les mots « eau et esprit » dans un sens métaphorique pour figurer une idée pure. L'eau du chaos et le souffle de Dieu dont parle la Genèse, l'eau du baptême, le mouvement de l'Esprit descendant sur le Christ, et le vent impétueux de la pentecôte sont les objets qui apparaissent au premier plan ; et derrière ces éléments, à la fois réels et symboliques, on entrevoit la vraie réalité, qui est la génération par l'esprit de Dieu. L'auteur ne dit pas pour cela que les enfants de Dieu naissent de l'eau et du vent ; car il y a cette différence entre les deux termes, que la réalité sensible du premier se distingue tout à fait de l'objet figuré, à savoir la régénération de l'homme, tandis que la réalité sensible du second terme est déjà presque immatérielle, à moitié confondue, dans le langage religieux, avec l'action invisible de Dieu dans le monde et dans les âmes, si bien que le phénomène naturel n'est pas conçu comme étant absolument d'un autre ordre que phénomène spirituel. De là vient que, dans notre passage, pour l'eau, c'est la réalité matérielle qui s'offre à la pensée, et la réalité spirituelle qui est sous-entendue, tandis que, pour l'esprit, c'est la notion surnaturelle qui prédomine, qui s'affirme d'abord et la réa-

⁹Nicodème répondit et lui dit : « Comment cela se peut-il

lité naturelle qui se montre plus loin par manière d'explication analogique. Le principe : « on ne sait d'où viennent ceux qui sont nés de l'Esprit, ni où ils vont », sera souvent appliqué à Jésus dans la suite de l'évangile (VII, 27-28; VIII, 14; IX, 29-30) : lui sait d'où il vient et où il va, mais le monde l'ignore.

Le baptême chrétien n'est pas opposé directement, comme baptême d'esprit, au baptême de Jean, simple baptême d'eau; car l'eau et l'esprit sont présentés comme le principe conjoint de la nouvelle naissance. Il est sous-entendu que le baptême de Jean n'avait que l'eau, le symbole matériel, sans la réalité spirituelle, le baptême chrétien réalisant spirituellement le symbole matériel qu'il a retenu. Ce n'est pas à dire que la signification symbolique de l'eau soit purement négative et se ramène à l'idée de purification, l'Esprit étant le seul principe positif de la nouvelle naissance. Une seule naissance, une seule vie est considérée, dans le principe unique est l'Esprit agissant avec l'eau et dans l'eau. Pour la forme symbolique du discours, il y a deux éléments, l'eau et l'Esprit; pour la conception générale et théorique de la vie spirituelle, il n'y a qu'une cause, l'Esprit, — et de là vient que l'Esprit est seul mentionné (plusieurs témoins ont ajouté, III, 7-8, la mention de l'eau) dans la reprise qui termine cette première strophe; — au point de vue du christianisme réel, on reçoit l'Esprit par le moyen du baptême, en sorte que l'eau baptismale peut être considérée comme le véhicule de l'Esprit ou comme l'instrument de son action régénératrice et sanctifiante. Dans les endroits de l'évangile où l'eau apparaît en terme symbolique (IV, 14; VII, 38-39), l'eau ne représente pas l'aspect négatif de la régénération chrétienne, mais la vie spirituelle dans son principe et son développement. On n'a pas motif d'admettre ici un autre sens : eau et esprit se présentent accouplés parce que le rite et la notion du baptême chrétien les imposaient tous les deux à l'évangéliste. Et il est conforme au caractère du Christ johannique, Logos en chair et Fils de Dieu, d'insister si fortement sur la nécessité du sacrement; il en usera du même pour l'eucharistie (VI, 53); ce Christ est lui-même une façon de sacrement vivant.

Une vague question de Nicodème va fournir la transition, — une transition qui n'était point indispensable, — au couplet sur le Christ mystagogue de la régénération spirituelle. — « Nicodème répondit », — prit la parole à propos de ce qu'il venait d'entendre, — « et il lui dit : « Comment cela se peut-il faire? » — On ne doit pas voir là une

faire ? » [10]Jésus répondit et lui dit : « Tu es le docteur d'Israël, et tu ne sais pas cela ! [11]En vérité, en vérité je te dis :

simple demande d'explication : Nicodème a bien entendu que la vie dont Jésus parle n'est pas un recommencement de la vie présente, mais le fond de la question reste aussi obscur pour lui, l'idée même de la génération spirituelle lui échappe, tout aussi bien que l'intelligence de sa possibilité et des moyens qui la procurent. C'est pourquoi — « Jésus répondit et lui dit : « Tu es le docteur d'Israël », — un docteur en grande réputation parmi tous les Juifs, — « et tu ne sais pas cela ! » — La remarque témoigne que le compliment n'est point exempt d'ironie. Comme docteur, Nicodème devrait connaître les Ecritures, où, s'il n'est pas question de nouvelle naissance, il est souvent parlé de l'Esprit et de sa vertu. On peut croire que l'auteur avait éprouvé combien le judaïsme devenait réfractaire au christianisme mystique.

En face de ce maître ignorant, le Christ se déclare le vrai docteur d'Israël et de l'humanité. — « En vérité, en vérité je te dis : nous parlons de ce que nous savons » —. Le monologue du Christ, — car désormais Nicodème ne dira plus rien et sera oublié avant la fin de l'instruction, — commence de la même façon que la première épître johannique (I Jn. I, 1-3); et ce n'est point rencontre fortuite ; car bientôt on pourra se demander si c'est encore le Christ qui parle, et si ce n'est pas l'auteur, au nom de tous les croyants : en fait, l'auteur *voit* le discours qu'il rapporte et il se laisse aller à le dire avec le Christ. Le « nous » n'est employé ailleurs dans notre évangile que par l'auteur témoignant au nom de ceux qui ont vu Jésus et qui ont cru en lui. On ne peut admettre, avec les anciens, que Jésus s'associe le Père, ou même encore l'Esprit saint, ou bien les prophètes, ou Jean-Baptiste (cf. III, 27, 31-32). Le Christ parle, avec tous ses témoins, apôtres, évangélistes, prédicateurs chrétiens, au monde incrédule. L'hypothèse d'un pluriel emphatique où Jésus opposerait son « nous savons » à celui par lequel Nicodème a ouvert l'entretien (III, 2), n'est pas contraire à l'usage de la langue grecque, mais elle est contraire à celui des évangiles, attesté même par la phrase suivante, où Jésus, parlant en son nom personnel, emploie le singulier. Nicodème a dit : « nous savons », parce qu'il représente un groupe ; Jésus dit : « nous savons », parce qu'il représente la génération nouvelle des enfants de Dieu ; mais il ne semble pas que l'évangéliste ait voulu marquer une antithèse entre ces deux déclarations. — « Et nous attestons ce que

Ce que nous savons nous disons, ce que nous avons vu nous attestons.
Et vous ne recevez point notre témoignage.
[12]Si je vous ai dit les choses terrestres sans que vous croyiez,
Comment, si je vous dis les célestes, croirez vous ?

nous avons vu ». — Ce que Jésus dit savoir avec une entière certitude, ce que savent comme lui ceux qui sont devenus enfants de Dieu en croyant au Logos-Christ, c'est le mystère du salut, le secret de la nouvelle naissance, dont Jésus et les siens éprouvent en eux-mêmes la divine réalité. Le Christ et les siens attestent cette expérience. — « Et vous ne recevez pas notre témoignage ». — Ce « vous » ne concerne pas non plus le seul Nicodème, ni ceux au nom de qui on l'a fait parler d'abord, mais tous ceux dont il est le type. Toutefois l'auteur n'a pas encore perdu de vue l'économie du dialogue qu'il a institué, ni le groupe dont Nicodème est censé l'interprète. Jésus constate, en son propre nom, par l'exemple de son interlocuteur, l'aveuglement des Juifs et l'impossibilité de leur faire comprendre la vérité salutaire. — « Si je vous dis les choses terrestres et que », — faute de les entendre, ou par mauvaise volonté, — « vous ne croyiez pas », — comme il arrive en effet, — « comment, si je vous dis les choses célestes, croirez-vous », — comment pouvez-vous croire, y a-t-il chance que vous croyiez? Ainsi le « je » revient pour la continuité du discours, et parce que le Christ seul est révélateur des choses célestes (cf. I, 18). Mais les interprètes se demandent ce que sont « les choses terrestres » (τὰ ἐπίγεια), qu'il a déjà dites, et « les célestes » (τὰ ἐπουράνια), qui lui restent à dire. Etant donné que les choses terrestres sont à chercher dans ce qui vient d'être dit, ce serait la doctrine de la nouvelle naissance, et la suite du discours montre que les choses célestes sont l'économie du salut réalisé par le Christ. Cette économie a bien été décrite dans ce qui précède, mais en termes figurés auxquels Nicodème n'a rien compris : ce mode d'enseignement est visé dans les « choses terrestres », l'évangéliste considérant comme une allégorie ce qui vient d'être énoncé touchant la nouvelle naissance par l'eau et par le souffle de l'esprit. Quant aux choses célestes, la description sans figure, on ne s'attendrait pas à la trouver tout de suite après la question où l'exposé des choses célestes est déclaré inutile; mais il est évident que cet exposé ne se fait pas pour Nicodème.

On refuse de croire en Jésus lorsqu'il parle le langage de la terre pour faire entendre les choses du ciel : il est pourtant qualifié, et lui

[13]Cependant nul n'est monté au ciel, que celui qui était descendu du ciel,
Le Fils de l'homme, qui est au ciel.

seul est qualifié pour être entendu en pareille matière. — « Nul n'est monté au ciel », — parmi les hommes du passé. Et ainsi l'auteur répudie ce qu'on lisait dans les écrits apocalyptiques touchant les ascensions célestes d'Hénoch, Moïse, Elie, Isaïe, ou bien il ne l'entend pas d'une ascension complète auprès de Dieu. — « Sinon celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme, qui est au ciel ». — Ce titre messianique, familier à la tradition synoptique, s'est déjà rencontré (I, 51) ; il s'entend simplement du Logos en tant que celui-ci est devenu homme par son incarnation Certains critiques, sur la foi des manuscrits réputés les meilleurs, omettent la finale : « qui est dans le ciel » ; mais ces mots sont nécessaires pour que la phrase ne reste pas comme suspendue sur le vide ; quant au sens, la mention du Fils de l'homme a besoin d'être complétée par la définition expresse du rapport ordinaire où il se trouve à l'égard du ciel et des choses célestes ; enfin l'équilibre rythmique de la phrase paraît fondé sur la triple répétition du mot « ciel ». L'omission s'explique aisément par la difficulté que l'assertion présente comme parole du Christ vivant sur la terre. D'autres témoins corrigent, en lisant : « qui est du ciel ». Mais la difficulté existe déjà dans la première partie de la phrase, où l'ascension du Christ est impliquée, soit que l'auteur parle maintenant au nom du Christ glorieux, soit qu'il fasse parler Jésus dans la conscience certaine des volontés providentielles. Mais la dernière hypothèse paraît moins naturelle. Il est possible, d'ailleurs, que l'auteur ait admis, d'après Daniel (VII, 13), la préexistence du Fils de l'homme en l'identifiant au Logos (PHILON, *De conf. linguarum*, 28, identifie au Logos « l'homme à l'image » de Dieu, ὁ κατ'εἰκόνα ἄνθρωπος ; se rappeler aussi « l'homme céleste » de I COR. XV, 47-48). Le Christ est au ciel parce que le Logos-Fils de l'homme y est monté après en être descendu. Notre auteur s'est inspiré d'un passage du Deutéronome (XXX, 11-12) que Paul (ROM. X, 6) applique pareillement au Christ, en en altérant singulièrement et la lettre et le sens ; il peut être dans la dépendance de Paul pour cette exégèse, à moins qu'il ne dépende d'un recueil de textes censés messianiques, que Paul lui-même aurait pu déjà exploiter.

Il peut bien être parlé de l'ascension du Fils de l'homme et de sa permanence dans le ciel, puisque l'on s'occupe aussitôt de son exaltation.

[14]Et comme Moïse a élevé le serpent dans le désert,
Ainsi faut il que soit élevé le Fils de l'homme,
[15][Afin que tout croyant ait en lui la vie éternelle].

A la vérité, l'auteur rentre dans la perspective du Christ vivant en chair, mais cette perspective ne se soutient pas, et, dans l'ensemble, les trois dernières strophes de notre discours envisagent plutôt comme accomplie la manifestation terrestre du Christ. — « Et comme Moïse a élevé le serpent dans le désert », — selon qu'il est raconté dans les Nombres (XXI. 8-9), — « ainsi faut-il que le Fils de l'homme soit élevé », — on ne dit pas comment, parce qu'il y a jeu de mots (sur ὕψωσεν et ὑψωθῆναι), et double sens, — « afin que tout croyant ait en lui la vie éternelle » — Au sens littéral, indiqué par la comparaison avec le serpent d'airain, et confirmé par d'autres passages (VIII, 28 ; XII, 32-34), « l'élévation » de Jésus est le crucifiement. La comparaison ne porte pas seulement sur le serpent mosaïque et sur le Christ, mais sur le fait de la guérison obtenue par les Israélites en regardant le serpent d'airain, et celui de la vie éternelle obtenue par les enfants de Dien en croyant au Crucifié. Cependant cette « élévation » n'épuise pas tout le sens du texte. et l'auteur s'est abstenu de déterminer le verbe par un complément circonstanciel, afin que la pensée du lecteur puisse passer, de l'exaltation matérielle sur la croix, à l'exaltation spirituelle dans la gloire, la première étant la condition providentielle et aussi la figure de la seconde. Car le supplice de Jésus est devenu, dans notre évangile, une façon de triomphe, où le Christ préside à sa mort au lieu de la subir. Dernière étape de la foi : on avait d'abord conjuré la honte du supplice en trouvant que c'était écrit ; Paul y avait découvert le moyen du salut universel ; et notre auteur voit en cet accomplissement l'exaltation du Christ lui-même (HEITMÜLLER), 68). Un très grand nombre de témoins lisent : « afin que quiconque croit en lui ne périsse pas, mais ait la vie éternelle », leçon que l'on suppose influencée par le verset suivant (III, 16) ; mais la leçon des meilleurs manuscrits est peu satisfaisante pour le rythme, et il est probable que la finale complète est authentique seulement dans l'un des deux versets où elle se rencontre, plutôt à ce qu'il semble, dans le second que dans le premier.

Dieu a laissé « exalter », crucifier le Fils de l'homme, afin de procurer par ce moyen aux croyants la vie supérieure qui ne finit pas ; et il a choisi ce moyen pour cette fin, parce qu'il les aimait. — « Dieu

[16]Car ainsi Dieu a aimé le monde,
Qu'il a donné (son) Fils unique,
Afin que quiconque croit en lui ne périsse pas,
Mais ait la vie éternelle.
[17] Car Dieu n'a pas envoyé le Fils du monde pour qu'il juge le monde.
Mais pour que le monde soit sauvé par lui.
[18]Qui croit en lui n'est pas jugé ;
Qui ne croit pas est déjà jugé.

a tant aimé le monde », — c'est-à-dire les hommes prédestinés, les croyants élus (cf. IV, 42 ; VI, 33 ; XII, 47), non le monde livré au mal, pour lequel Jésus ne fera pas même une prière (cf. XVII, 19, 14-16), — « qu'il a donné le Fils unique », — son fils « monogène ». Après ce qui a été insinué du crucifiement, le don ne saurait se rapporter en général à la mission du Christ ; il concerne sa mort, quand même on ne voudrait pas entendre « donner » au sens de « livrer » (ἔδωκεν pour παρέδωκεν), sens qui est pourtant le plus probable (cf. ROM. VIII, 32), mais au sens ordinaire de « faire présent ». Fils monogène dit autre chose que fils chéri ; bien que la qualification s'applique plutôt au Logos incarné qu'au Logos avant l'incarnation, elle ne laisse pas d'impliquer une relation métaphysique, base de la relation morale, d'amour réciproque entre le Père et le Fils (cf. I, 14 ; XVII, 21-24). — — « Afin que quiconque croit en lui ne périsse pas », — qu'il échappe à la mort, parce que le Fils est mort. — « mais qu'il ait la vie éternelle », — par la foi au Fils mort et toujours vivant.

Envoyé pour sauver « le monde » par sa mort, le Fils n'est pas venu pour le juger : le jugement se fait de lui-même par le fait que le croyant échappe à la condamnation, est déjà sauvé, tandis que l'incrédule est déjà condamné. Telle est l'idée qui remplit la fin du discours. La notion mystique du salut a opéré cette métamorphose dans l'idée du jugement, qui était lié, dans le sens propre, à la conception juive du Messie. — « Car Dieu n'a pas envoyé le Fils dans le monde », — sur la terre, — « pour qu'il juge » — et condamne — « le monde », — c'est-à-dire les hommes, — « mais pour que le monde », — la portion prédestinée de l'humanité — « soit sauvé par lui ». — La foi dispense du jugement et sauve de la condamnation. — « Qui croit en lui n'est pas jugé », — n'a pas à l'être, ayant la vie éternelle et étant sauvé, en principe, par sa foi. — « Celui qui ne croit pas est

[Parce qu'il n'a pas cru au nom du Fils unique de Dieu].

[19]Or, tel est le jugement :

C'est que la lumière est venue dans le monde,

Et que les hommes ont mieux aimé les ténèbres que la lumière,

Parce que leurs œuvres étaient mauvaises.

[20]Car quiconque fait le mal hait la lumière,

Et il ne vient pas à la lumière, de peur que ses œuvres ne soient blâmées ;

Mais celui qui fait la vérité vient à la lumière,

déjà jugé », — et condamné, damné, — « parce qu'il n'a pas cru au nom du Fils unique de Dieu ». — L'incrédule est condamné, voué à la perdition, par le fait de son incrédulité. Cette finale explicative est très lourde pour le rythme et ressemble à une glose ; elle n'est pas dans le ton un peu énigmatique de ces propos sur le jugement.

Une conception si subtile du jugement divin a besoin d'être développée : c'est pourquoi le thème de « la lumière » est appelé en éclaircissement du thème de la vie (cf. I, 4-5, 9-12). — « Or voici le jugement ». — Voici en quoi consiste ce jugement (κρίσις), c'est à-dire le discernement des bons et des méchants, d'après lequel est fixé le sort des uns et des autres. L'auteur ne se lasse pas de jouer sur les mots, car il entend « juger » et « jugement » au triple sens de discernement, décision judiciaire et condamnation. — « C'est que la lumière est venue dans le monde », — comme a dit le prologue (I, 9), dont nous retrouvons ici et l'inspiration et le style, — « et que les hommes », — c'est-à-dire le plus grand nombre d'entre eux, — « ont mieux aimé les ténèbres que la lumière », — ils ont préféré les ténèbres où ils vivaient, à la lumière qui s'offrait à eux, la lumière de l'Evangile et de la révélation chrétienne, — « parce que leurs œuvres étaient mauvaises ». — Voilà pourquoi les méchants ne saisissent pas la lumière (I, 5) : ils ne le veulent pas, ils ne le peuvent pas. — « Car quiconque fait le mal déteste la lumière », — qui lui révèle l'ignominie de ses actes et qui la manifeste aussi aux autres hommes, — « et il ne vient pas à la lumière », — il la fuit au lieu de s'en approcher, — « de peur que ses œuvres », — apparaissant telles qu'elles sont en réalité, — « ne soient blâmées », — ouvertement dénoncées pour ce qu'elles valent. — « Mais celui qui accomplit la vérité », — connue de lui, qu'il soit juif ou païen, l'auteur admettant

Pour que ses œuvres soient manifestes comme étant faites en Dieu. »

[22]Après cela, Jésus vint, ainsi que ses disciples, au pays de

ainsi, avant les apologistes du second siècle, une révélation préliminaire du Logos dont les Gentils eux-mêmes ont profité, — « vient à la lumière », — ayant motif de la rechercher et non de la craindre, — « pour que ses œuvres soient manifestées », — et qu'il apparaisse — « qu'elles ont été faites en Dieu », — issues de sa grâce, conformes à sa volonté, effectuées pour lui. L'on n'a pas seulement ici la distinction morale des bons et des méchants, mais la distinction théologique des prédestinés et des réprouvés, surtout le dualisme mystique des spirituels et et des charnels, respectivement attirés dans la sphère de la force, supérieure ou inférieure, divine ou diabolique, vers laquelle ils sont, en principe, orientés (cf. VIII, 23, 38, 41-44). Mais on ne peut se dissimuler que, dans la perspective de ce discours, la résurrection des morts et le jugement dernier se sont évanouis, l'eschatologie est absorbée dans le mystère. Noter aussi que cette fin du discours apprécie rétrospectivement les résultats de la manifestation du Christ au monde, comme dans le prologue (I, 1-5). Il ne faut pas se hâter d'en conclure qu'une partie du discours aurait été ajoutée après coup ; car il semblerait plutôt que le discours (III, 5-6, 8, 11-14, 16-21) entier a existé d'abord indépendamment du récit qui maintenant l'encadre.

VII. — Le nouveau témoignage de Jean-Baptiste

Comme le précédent discours a fait ressortir la valeur unique de l'initiation chrétienne, un nouveau témoignage de Jean-Baptiste va reprendre le même sujet par comparaison avec le judaïsme. Mais il faut d'abord une mise en scène à ce témoignage. — « Après cela », — les faits dont on vient de parler, le séjour à Jérusalem pour la pâque, et les incidents qui s'y sont produits, — « Jésus vint, ainsi que ses disciples, au pays de Judée », — non qu'il soit retourné d'abord en Galilée, mais il quitte la capitale pour la province, « le pays judéen » ; — « il s'y arrêta avec eux », — il resta quelque temps dans la région du Jourdain, — « et il baptisait ». — On doit supposer aussi qu'il enseignait, mais l'auteur parle de baptême afin de ramener la ques-

Judée, et il s'y arrêta avec eux, et il baptisait. [23]Et Jean aussi baptisait, à Enon, près de Salem, parce qu'il y avait là beaucoup d'eau, et l'on venait se faire baptiser. [24]Car Jean n'avait pas

tion du salut par l'initiation chrétienne. L'assertion fait embarras aux théologiens, et dans l'évangile même elle est à moitié corrigée, sinon contredite : on nous dira plus loin (IV, 2) que ce n'était pas Jésus en personne mais ses disciples qui baptisaient. Qu'il soit donné par Jésus ou par les disciples au nom de Jésus, le baptême ne peut être que le baptême dans l'Esprit, et d'autre part la tradition enseigne, notre évangile même dit (VII, 39) que l'Esprit ne fut donné qu'après la glorification de Jésus. L'incohérence de ces indications a été sentie par la rédaction, qui a pensé y parer suffisamment en notant que Jésus ne baptisait pas en personne. Ce qui importe est la doctrine, la comparaison du baptême chrétien au baptême de Jean et aux purifications légales, ou plutôt encore, car c'est là-dessus qu'insiste le discours, la mission unique du Christ, proclamée par Jean lui-même.

« Or Jean aussi était à baptiser en Enon près Salem ». — Indications géographiques très précises. Le lieu n'est pas identifié avec certitude : on doit le placer, d'après les données de la tradition et les vraisemblances tirées du texte évangélique, sur la rive occidentale du Jourdain, à quelque distance du fleuve, vers le nord, non loin de Beisan (voir LAGRANGE, *Revue biblique*, 1895, pp. 509-511). Il n'est pas nécessaire d'admettre qu'Enon et Salem aient été situés dans la province de Judée, ni que Jésus et Jean aient été tout à fait rapprochés l'un de l'autre ; ils devaient être tous deux assez près du Jourdain, Jésus étant au sud de la Samarie, et Jean au nord. On peut se demander si Enon, « les sources », ou « la source du poisson » (Ss.), près de Salem « la paix », ne signifierait pas le baptême de Jean préliminaire à celui du vrai Melchisédech, prince de la paix (cf. XIV, 27 ; XX, 19-23. ABBOTT, *Enc. bibl.*, II, 1796). — « Parce qu'il y avait là beaucoup d'eau », — comme il en fallait pour le baptême ; — « et l'on venait se faire baptiser ». — La mise en scène est conçue en vue du discours qu'elle introduit. La continuation du ministère de Jean n'a plus de sens après le témoignage précédemment rendu au Christ : ou bien l'auteur n'a pas eu souci de la contradiction, ou bien le présent récit a été conçu d'abord indépendamment de ce témoignage Dans la première hypothèse, le second témoignage du Baptiste ferait en quelque façon pendant au message dont parlent Matthieu (XI, 2-19) et Luc (VIII, 18-35). La remarque : — « Car Jean n'avait pas encore

encore été jeté en prison. [25]Or advint une querelle des disciples de Jean avec un Juif (?), à propos de purification. [26] Et ils vinrent à Jean et lui dirent : « Rabbi, celui qui était avec toi au-delà du Jourdain, à qui tu as rendu témoignage, le voilà qui

été jeté en prison », est pour écarter l'objection que l'on pourrait tirer des synoptiques (Mc. I, 14 ; Mt. IV, 12-17 ; Lc. (V, 4-15), selon lesquels Jésus n'aurait commencé à prêcher qu'après l'arrestation de Jean. Mais cette remarque a tout l'air d'une glose rédactionnelle, ajoutée après coup pour prévenir l'objection, la rédaction première de ce morceau ne laissant pas d'avoir été construite sur les données de la tradition synoptique.

« Advint donc », — en l'état de choses qui vient d'être indiqué, — « une querelle de certains disciples de Jean avec un Juif touchant la purification ». — Indication obscure, où l'on peut soupçonner quelque altération du texte. La querelle portait sur « la purification », l'effet des baptêmes, rangés dans la catégorie des ablutions purifiantes ; mais si l'interlocuteur des disciples de Jean est un Juif, leur querelle n'a pas de rapport avec la suite du récit, où il est question uniquement des deux baptêmes, celui de Jean et celui de Jésus. D'après la suite (III, 26), la plainte des disciples de Jean, parlant sous l'impression de la récente dispute, on croirait plutôt que celle-ci a porté sur la légitimité du baptême conféré par Jésus, légitimité que les disciples de Jean n'auraient pas voulu admettre. Il ne saurait donc être question d'un Juif ou de plusieurs (les témoins se partagent entre Ἰουδαίου et Ἰουδαίων, la première semblant être la plus ancienne), qui, du point de vue légal auraient fait la critique du baptême de Jean et de celui de Jésus ; et l'on est autorisé à supposer que le texte primitif portait : « avec ceux de Jésus », ou bien même : « avec Jésus », la tradition ayant de très bonne heure opéré une substitution, parce que l'on se refusait à admettre une dispute entre les disciples de Jean et le Christ ou ses disciples. On pouvait ensuite prendre comme la simple annonce d'un fait la dénonciation que portent à leur maître au sujet du Christ les disciples de Jean.

D'après ceux-ci, Jésus, qui avait été auparavant avec leur maître, n'aurait pas dû se permettre de faire concurrence à Jean en baptisant lui-même. — « Et ils vinrent à Jean et lui dirent : « Rabbi, celui qui était avec toi au delà du Jourdain ». — Trait qui paraît se référer à la localisation du premier témoignage (I, 18 , mais d'où celle-ci pourrait aussi bien être dérivée, si notre récit est plus ancien. —

baptise, et tous viennent à lui. » [27]Jean répondit et dit : « Un homme ne peut rien prendre, qui ne lui ait été donné du ciel. » [28]Vous-mêmes m'êtes témoins que j'ai dit : « Je ne suis pas le Christ ; mais je suis envoyé devant celui-là.

« Celui à qui tu as rendu témoignage ». — Référence explicite (à I, 26-27, 29-34), mais qui, littérairement parlant, a quelque apparence de surcharge. — « Le voilà qui baptise et tous viennent à lui » — « Tous » est une exagération de gens mécontents. Mais il est clair que, le premier témoignage étant donné, ce dont devraient être surpris les disciples de Jean, c'est que celui-ci continue à baptiser, et non pas que Jésus baptise (remarque de WELLHAUSEN, 19 ; mais, en ne retenant de la plainte des disciples que : « Rabbi, celui-ci baptise » etc., cet auteur enlève à la dispute des disciples et à leur plainte subséquente un motif dont elles ne peuvent guère se passer). La dénonciation des disciples n'est en équilibre parfait que si Jésus est censé avoir été quelque temps auprès de Jean comme disciple de celui-ci. Supposé qu'il en ait été ainsi réellement, la tradition synoptique, tout autant que la rédaction de notre évangile, s'est efforcée de le faire ignorer. Mais, quoi qu'on fasse, la mise en scène manque de vraisemblance, et le plus sage pourrait être de la prendre tout entière comme rédactionnelle, en correspondance suffisante avec le premier témoignage, parce que la logique du rédacteur n'est pas trop sévère. Après tout, Jean peut bien continuer à baptiser, puisque, tout en proclamant que Jésus est le Christ, il n'a pas fait lui-même un pas pour le « suivre » ; et les disciples de Jean n'ont pas lieu de critiquer Jésus, puisque Jean lui-même l'a déclaré « Fils de Dieu ».

« Jean répondit et dit : « Un homme », — quel qu'il soit, — « ne peut rien prendre », — réaliser, obtenir aucun succès positif, — « si cela ne lui a été donné du ciel ». — Par conséquent, le succès de Jésus, dans une œuvre qui concerne la religion, ne peut venir que de Dieu (cf. *supr.* III 2, et VI, 65 ; XIX, 11). La suite naturelle de ce propos est dans ce qui est dit touchant l'époux et le garçon d'honneur (III, 29) ; mais entre les deux s'intercalle une nouvelle référence au premier témoignage. — « Vous-mêmes m'êtes témoins que j'ai dit », — répondant aux délégués des Juifs (I, 20) : — « Je ne suis pas le Christ, mais je suis envoyé » — par Dieu — « devant celui-là, » — dont vous me parlez en l'accusant. Le témoignage est résumé de telle sorte qu'au lieu de se référer au texte d'Isaïe qui a été cité (I, 23), il semble viser plutôt celui de Malachie (III, 1), dont il n'a pas été question. Ce verset

"Qui a l'épouse est époux;
Mais l'ami de l'époux,
Qui se tient (tout près) et qui l'écoute,
Est ravi de joie à la voix de l'époux:
C'est cette joie qui s'accomplit en moi.
"Lui doit grandir, et moi diminuer.

pourrait être rédactionnel, si l'ensemble du morceau donnait une meilleure impression d'originalité. La réponse proprement dite est dans ce qui suit. — « Qui a l'épouse est époux ». — Dans une noce, il n'est de marié que l'homme à qui est la mariée; un autre jeune homme, à son côté, ne peut avoir que le rôle de garçon d'honneur. La leçon fait écho à celle des noces de Cana : en elle-même, elle est apparentée au passage des synoptiques (Mc. II, 18-19) où Jésus, à propos du jeûne qu'observent les disciples de Jean, se compare, s'il ne s'identifie, à l'époux, et Jean au garçon d'honneur. Ce rapport ne peut être fortuit, bien qu'on n'en puisse conclure tout à fait sûrement que notre récit est dans la dépendance des premiers évangiles. L'idée du Christ époux de l'Eglise est aussi dans l'épître aux Ephésiens (v, 32) et dans l'Apocalypse (XIX, 7 ; XXI, 2, 9). — « L'ami de l'époux », — en son rôle de garçon d'honneur, n'est qu'assistant de l'époux, — « se tenant » — près de lui — « et l'écoutant », — prêt à exécuter ses instructions, ou prenant son plaisir à l'entendre ; — « il est ravi de joie à la voix de l'époux. » — Telle est la situation de Jean à l'égard de Jésus. — « C'est cette joie qui s'accomplit en moi ». — Comme le garçon d'honneur est heureux, rien qu'à entendre la voix joyeuse de l'époux, Jean est heureux d'entendre que Jésus parle et qu'il a des succès. L'épouse n'est mentionnée que pour marquer l'importance unique de l'époux ; elle représente néanmoins la société des élus, et Jean insinue que, si le monde se donne au Christ, en s'éloignant de lui-même, rien n'est mieux dans la logique des choses. Mais le discours ne laisse pas d'être un peu subtil et artificiel ; il le serait beaucoup plus encore si l'on voulait (avec WETTER, 54, s'autorisant de III, 34-35) que l'épouse soit l'Esprit.

« Lui doit grandir et moi diminuer ». — Plusieurs Pères ont remarqué comment les fêtes commémoratives de la naissance de Jean-Baptiste et de celle de Jésus, au solstice d'été et au solstice d'hiver, étaient significatives de l'abaissement du premier et de l'élévation du second : l'interprétation mystique a suivi de près l'institution des fêtes, si toutefois elle ne remonte pas aussi haut. Cette réflexion sur

[31]Celui qui vient d'en haut est au-dessus de tous :
Celui qui est de la terre, est de la terre et il parle (comme étant) de la terre ;
Celui qui vient du ciel [est au-dessus de tous].
[32]Ce qu'il a vu et entendu il l'atteste ;

la grandeur du Christ, écho ou pendant d'une parole synoptique (Mt. XI, 11 ; Lc. VII, 28), domine la suite du discours, qui s'achève, comme le discours à Nicodème, en un développement théologique où l'auteur se substitue plus ou moins à Jean pour l'instruction du lecteur. — « Celui qui vient d'en haut », — le Christ, — est au-dessus de tous », — de tous les hommes, qui ne sont point d'en haut par leur propre origine (cf. VIII, 29). — « Celui qui est de la terre, » — tout homme, à commencer par Jean (pour l'antithèse, cf. I Cor. XV, 47), — « est de la terre », — il n'est pas du ciel, comme le Christ, il est terrestre ; et ainsi doit-il se souvenir de sa condition, — « et il parle », — conformément à son origine et à sa nature, comme étant — « de la terre », — et ignorant les choses célestes (cf. I Jn. IV, 5).

Si l'auteur pense encore à Jean, il entend signifier que celui-ci, même dans l'exercice de son ministère providentiel, n'a parlé que le langage de la terre ; il n'a pu enseigner formellement, en termes propres, les choses célestes, qu'il n'a point perçues en elles-mêmes et qu'il n'a connues que par des symboles. Quelques anciens témoins (mss. SD, mss. lat.) lisent ensuite : « Celui qui vient du ciel rend témoignage de ce qu'il a vu et entendu » ; et cette leçon plus courte semble préférable à la leçon commune : « Celui qui vient du ciel *est au-dessus de tous* ; ce qu'il a vu et entendu, *cela* il témoigne ». — Phrase lourde pour le rythme ; et la répétition des mots : « est au-dessus de tous », n'a pas de raison d'être, puisqu'il ne s'agit plus des personnes, mais des témoignages. Le Christ rend témoignage de ce qu'il a vu et entendu près de Dieu, que nul homme, même prophète, n'a vu (I, 18 ; III, 11). — « Et nul ne reçoit son témoignage ». — Remarque déjà faite dans le prologue et le discours à Nicodème (I, 11 ; III, 11). L'auteur oublie un peu que, dans le récit préliminaire, les disciples ont dit que tout le monde suivait Jésus (III. 26) et que, dans la première partie du discours (III, 29), Jean s'est réjoui de son succès ; il ne voit plus maintenant que la masse des Juifs et des Gentils incrédules, en regard du petit nombre des croyants. — « Qui reçoit son témoignage », — en adhérant à l'Evangile, — « atteste »,

Et personne ne reçoit son témoignage.
33Qui reçoit son témoignage signale que Dieu est véridique.
34En effet, celui que Dieu a envoyé dit les paroles de Dieu ;
Car ce n'est pas avec mesure qu'il donne l'Esprit.
35Le Père aime le Fils et lui a tout remis entre les mains.
36Qui croit au Fils a la vie éternelle ;
Qui ne veut pas croire au Fils ne verra pas la vie,

— littéralement : « scelle », confirme de son sceau, — « que Dieu est véridique ».

C'est faire confiance à Dieu que de croire à la parole du Logos-Christ. — « Car celui que Dieu a envoyé dit les paroles de Dieu », — ne dit rien qu'il ne tienne de lui, ayant de lui tout reçu. — « Car ce n'est pas avec mesure qu'il donne l'Esprit » — Explication obscure et texte probablement retouché. Les plus anciens témoins n'expriment pas le sujet ; les autres le suppléent et lisent : « *Dieu* donne », conformément au contexte ; mais le contexte paraît exiger aussi que le complément indirect sous-entendu soit le Fils. Le sens serait que le Fils a reçu la plénitude de l'Esprit, ce qui ferait allusion au témoignage de Jean (I, 33 ; cf. *Ev. des Hébreux* : « Quum ascendisset Dominus de aqua, descendit fons omnis spiritus sancti et requievit super eum »). Il faut avouer que l'assertion serait bien équivoque, et l'allusion bien discrète. Deux témoins considérables (ms. B et Ss.) omettent : « l'Esprit », et ce complément n'est pas réclamé par le contexte ; mais, si on le néglige, l'absence du complément indirect (qu'Aphraates et Ephrem, *ap.* Resch, *Paralleltexte zu Joh.* 87, semblent avoir lu) devient insupportable. Si le texte a été retouché, comme il est probable, le correcteur, pour sauvegarder la doctrine de l'incarnation, aura voulu faire entendre que le Fils « donne l'Esprit sans mesure » ; mais la leçon primitive aurait été : « car ce n'est pas avec mesure qu'il (Dieu) donne au Fils », assertion qu'explique la suivante : — « Le Père aime le Fils et lui a tout remis entre les mains ». — C'est ce qu'on lit dans Matthieu (XI, 27 ; Lc. X, 22). Le Fils, étant pourvu de toutes les richesses de l'ordre spirituel, a la vie, est la vie, et il donne cette vie éternelle à ceux qui croient en lui. — Celui qui croit au Fils a la vie éternelle » ; — et il ne l'a pas seulement en espérance et en promesse, mais en principe et en germe. — « Celui qui ne croit pas », — qui refuse de croire (ἀπειθῶν ; cf. Rom. XI, 30-31) — « au Fils ne verra pas la vie », — il n'en jouira pas dans sa consommation future, n'en ayant pas actuellement la source et le

Mais la colère de Dieu demeure sur lui. »

IV, 1Lors donc que le Seigneur connut que les pharisiens avaient appris que Jésus faisait plus de disciples et (en) bapti-

gage, — « mais la colère de Dieu demeure sur lui » ; — déjà il est jugé, déjà damné (cf. *supr.* III, 18). Le texte ne paraît pas signifier que la colère de Dieu est déjà sur l'incrédule avant qu'il refuse de croire, parce qu'il n'est « pas de Dieu » (VIII, 47), mais simplement que l'incrédule est, comme tel, voué au châtiment. Tout ce discours semble aussi artificiel et secondaire que le récit par lequel il est introduit. On exagère probablement la portée de l'ensemble en y supposant (avec HEITMUELLER, 73) une intention polémique à l'égard des sectateurs de Jean. Les disciples de Jean représentent plutôt le judaïsme qu'une secte dont serait préoccupé l'évangéliste, et le sens général de ce morceau est le même que celui du miracle de Cana.

VIII. — LA SAMARITAINE

Il ne sera plus désormais question de Jean qu'incidemment (V, 33, 36; X, 40-41) ; sans doute a-t-on tiré du parallèle entre le Christ et Jean tout ce qu'on pouvait ; mais le thème de l'eau et de l'esprit n'est pas abandonné pour autant ; il va être repris (IV, 1-26) dans l'histoire de la Samaritaine, où il sera complété par le thème de la moisson (IV, 27-42). On va nous expliquer à nouveau le caractère de l'Evangile spirituel et présager son avenir.

« Lors donc que le Seigneur », — leçon qui paraît la meilleure, plusieurs témoins lisant déjà ici : « Jésus », — « sut que les pharisiens avaient appris que Jésus faisait plus de disciples et en baptisait plus que Jean ». — Début fort embarrassé, pour rattacher au récit précédent celui qui va suivre. La transition est certainement artificielle, peut-être adventice au récit qu'elle introduit. Jésus est censé quitter la Judée parce qu'on l'a informé, s'il ne s'est lui-même, en sa toute-science, avisé du dépit conçu par les pharisiens en apprenant qu'il recrutait encore plus de disciples et baptisait plus de monde que Jean. Ce motif n'est pas sans rapport avec l'objet de la querelle ci-dessus rapportée, mais ce n'est pas le fait de cette querelle qui a instruit Jésus sur les dispositions des pharisiens. Le grand nombre des disciples baptisés sert d'ailleurs à marquer la supériorité de

sait plus que Jean, — [2]quoique Jésus lui-même ne baptisât pas, mais ses disciples, — [3]il quitta la Judée et s'en alla de nouveau en Galilée. [4]Or il fallait qu'il passât par la Samarie. [5]Il vint ainsi à une ville de la Samarie, nommée Sychar, près du champ

de Jésus à l'égard de Jean (WETTER, 59). Les pharisiens dont il s'agit doivent être principalement ceux de Jérusalem, qui ne sont point supposés prendre parti pour Jean, mais être encore plus jaloux et inquiets de Jésus : au fond, ce sont les pharisiens, derrière les disciples de Jean, qui sont jaloux de Jésus ; et en diminuant Jean, c'est au judaïsme qu'en veut l'évangéliste. Ce n'est pas chose autrement certaine que les Juifs, dans l'entourage de l'évangéliste, aient opposé Jean à Jésus. Il semblerait maintenant qu'on ait voulu rapporter mot à mot le renseignement communiqué aux pharisiens, afin de le rectifier en partie. — « Quoique Jésus lui-même ne baptisât point, mais ses disciples ». — On a vu comment le rédacteur a pu être amené à faire cette remarque, pour justifier ou pallier l'anticipation du baptême chrétien dans l'histoire de Jésus. Il applique au Christ ce que Paul (I COR. I, 14-17) a dit de lui-même : à la lettre et selon les apparences, c'est pour faire valoir la dignité du Christ ; Jean donnait son baptême d'eau, qui n'avait de sens qu'administré par ses mains ; le baptême d'esprit se donne au nom de Jésus, et il n'est pas nécessaire que le Christ se livre à cet office, il le confie à ses disciples. Jésus donc, parce que son heure n'est pas encore venue, se dérobe à la haine des pharisiens. — « Il quitta la Judée et s'en alla de nouveau en Galilée », — d'où il était venu à Jérusalem. — « Or, » — à moins de faire un détour par la Pérée (cf. MC. X, 1 ; MT. XIX, 1), — « il fallait qu'il passât par la Samarie », — pays mal vu des Juifs et où les Juifs n'étaient pas aimés. Jésus n'est pas censé partager les scrupules méprisants des Juifs à l'égard des Samaritains : il traverse leur pays, il demandera de l'eau à la Samaritaine, il enverra ses disciples aux provisions chez les Samaritains de Sychar ; il restera chez ceux-ci deux jours.

« Il arriva ainsi à une ville de la Samarie, nommée Sychar ». — Les anciens commentateurs admettaient volontiers que Sychar était le nom même de Sichem, altéré par dérision pour signifier la ville des « ivrognes » ou la ville du « mensonge ». Cependant la formule d'introduction donne à supposer plutôt qu'il s'agit d'un endroit peu connu. Eusèbe (*Onomasticon*) distingue Sychar de Néapolis (Sichem) ; le puits de Jacob, ou la citerne que la tradition regarde comme tel,

que donna Jacob à Joseph son fils. [6]Et il y avait là le puits de Jacob. Jésus donc, fatigué du voyage, s'assit à même près du puits. Il était environ la sixième heure. [7]Vint une femme de la Samarie puiser de l'eau. Jésus lui dit : « Donne-moi à boire ». [8]Car ses disciples étaient partis à la ville pour acheter des

est à deux kilomètres de Naplouse, et il existe, à distance d'un kilomètre, dans la vallée entre les monts Ebal et Garizim, un village d'Ascar où il est préférable de reconnaître, avec beaucoup de modernes, le Sychar de notre évangile. Ni Sychar ni le puits de Jacob ne sont mentionnés dans l'Ancien Testament. Mais ces précisions topographiques ne sont d'aucune garantie pour l'historicité du récit. — « Près du champ que Jacob avait donné à son fils Joseph ». — Le lieu de Sichem : allusion au récit de la Genèse (XXXIII, 19; XLVIII, 22 ; Jos. XXIV, 32 ; cf. *Revue d'hist. et de littér. religieuses*, II, 1897, pp. 134-140). L'histoire a été placée avec intention au centre même du culte samaritain, et les indications spéciales sont pour le relief de cette circonstance. Elles viennent, directement ou indirectement, d'un auteur qui connaissait le pays ; c'est pourquoi il serait téméraire de supposer que le puits de Jacob a été inventé pour l'avantage du symbolisme.

« Or il y avait là le puits de Jacob ». — Ce puits était tout indiqué pour figurer le régime inefficace des purifications légales, en regard de l'eau vivifiante, du baptême chrétien, source d'immortalité. — « Jésus donc, fatigué du voyage », — ceci est dit pour expliquer l'arrêt, — « s'assit à même », — par terre, — « près de la source », — pour prendre le frais. — « Il était environ la sixième heure ». — Ni six heures du matin ni six heures du soir, mais midi, les heures étant comptées à la manière juive (cf. I, 39). Six est un nombre imparfait ; la sixième heure apparaît comme l'heure de la fatigue ; en rapport avec l'activité terrestre du Christ et le labeur des semailles évangéliques (IV, 36). — « Vint une femme de la Samarie pour puiser de l'eau ». — L'heure est inaccoutumée ; mais, notre texte étant glosé, il n'est pas sûr que l'indication de l'heure soit du même auteur que le fond du récit. Comme le puits était profond et que Jésus n'avait pas avec lui le vase et la corde dont il aurait eu besoin pour avoir de l'eau, il recourt à l'obligeance de la femme samaritaine. — « Jésus lui dit : « Donne-moi à boire ». — Ici se place une remarque explicative. — « Car ses disciples étaient allés à la ville pour acheter des vivres ». — On tient à dire pourquoi Jésus s'adresse à la femme samaritaine : c'est qu'il est seul provisoirement

vivres. [9]Ainsi la femme samaritaine lui dit : « Comment toi, qui es juif, me demandes-tu à boire, à moi qui suis femme samaritaine ? » Car les Juifs n'ont pas commerce avec les Samaritains. [10]Jésus répondit et lui dit : « Si tu connaissais le don de Dieu et qui est celui qui te dit : « Donne-moi à boire », c'est toi qui lui aurais fait demande, et il t'aurait donné une eau vive. »

et privé de l'assistance de ses disciples, qui sont à la ville. La réflexion arrive un peu tard et comme en surcharge (Ss. la met avant l'indication de l'heure, où elle n'est guère mieux). Il semblerait qu'un récit où Jésus seul était mis en face de la femme et des gens du pays samaritain a été repris en sous-œuvre, et, en partie du moins, pour que Jésus n'eût pas l'air de traiter si librement avec ces schismatiques (cf. WELLHAUSEN, 20-23).

Au lieu de satisfaire immédiatement le voyageur, la femme s'étonne qu'un Juif lui ait adressé semblable prière. Il est sans intérêt pour l'objet du récit de savoir à quels signes la femme s'est aperçue que son interlocuteur était juif, et l'auteur, probablement, ne se l'est pas lui-même demandé. — « La femme samaritaine lui dit donc : « Comment toi, étant juif, demandes-tu à boire à moi qui suis femme samaritaine? » — Ces précisions sont pour guider le lecteur, et rendent assez superflue l'espèce de parenthèse que le narrateur ajoute aux paroles de la femme : — « Car les Juifs n'ont pas commerce avec les Samaritains ». — Cette note, qui manque dans quelques manuscrits (mss. SD, mss. lat.), pourrait être une glose surajoutée (Ss. la contient, mais en omettant : « moi qui suis femme samaritaine », que l'on pourrait aussi bien suspecter, si toutes les omissions que cette version présente étaient à expliquer par le caractère de son original grec). La Samaritaine s'étonne de trouver un Juif qui lui parle aussi librement qu'il ferait à une femme de sa nation, et qui lui demande un service qu'un pharisien rigide, si altéré qu'il fût, n'aurait pas voulu demander.

Cette réplique de la Samaritaine provoque l'instruction sur l'eau vive et le culte en esprit ; et l'on ne saura pas si Jésus a bu ou non l'eau qu'il avait demandée. — « Jésus répondit et lui dit : « Si tu connaissais le don de Dieu », — le salut offert par Dieu au croyant, la vie éternelle que procure l'Esprit reçu dans le baptême, — « et qui est celui qui te dit : « Donne-moi à boire », — si tu savais que celui-là est l'unique dispensateur du don divin, — « c'est toi qui lui aurais fait demande », — tu aurais sollicité de lui l'eau vive, plus précieuse

[11]La femme lui dit : « Seigneur, tu n'as rien pour puiser, et le puits est profond. D'où donc as-tu l'eau vive ? [12]Es-tu plus grand que notre père Jacob, qui nous a donné le puits et qui y a bu lui-même, ainsi que ses fils et ses troupeaux ? » [13]Jésus répondit

que celle de ce puits, qu'il lui appartient de distribuer, — « et il t'aurait donné une eau vive », — l'eau d'immortalité, l'Esprit saint et vivifiant qui est donné dans le baptême. On est d'autant moins fondé à mettre à la place de l'Esprit la parole de Dieu, qu'il est dit plus loin (VII, 37-39) que l'eau vive est l'Esprit saint reçu par les croyants. Ce langage mystique, inintelligible aux profanes, est censé convenir au Fils de Dieu (WETTER, 51). Mais il semblerait que Jésus dit tout exprès « eau vive », pour que la femme se trompe, en prenant au sens naturel ce qui devait être compris symboliquement. L'eau vive, eau de source, eau courante, est chose très appréciable en Orient. La femme va s'en tenir à cette utilité commune et elle ne songera même pas à un breuvage d'immortalité.

Comme il arrive toujours en pareil cas dans notre évangile, la femme ne s'aperçoit pas qu'il s'agit d'une eau spirituelle et que Jésus lui parle mystère. — « La femme lui dit : « Seigneur ». — Cette réponse est d'un ton plus respectueux que la première réplique de la Samaritaine (IV, 9), différence qui s'explique par l'impression qu'ont produite les dernières paroles de Jésus. — « Tu n'as rien pour puiser, et le puits est profond ». — Ce n'est pas dans le puits que Jésus pourrait avoir l'eau dont il parle, puisqu'il n'a pas ce qu'il faut pour la tirer, et que le puits est trop profond pour qu'on y prenne l'eau comme dans une source à fleur de sol. — « D'où donc as-tu l'eau vive ? » — Jésus devrait la prendre ailleurs ; mais pourrait-elle valoir mieux que l'eau du puits de Jacob ? Il y a évidemment, dans la pensée de l'auteur, une antithèse entre l'eau du puits de Jacob, l'économie de culte apparenté au culte juif, qui est la religion des Samaritains, et l'économie spirituelle du salut, qui est figurée par l'eau vive. — « Es-tu plus grand que notre père Jacob ? » — Les Samaritains se réclament de Jacob ; les Juifs diront qu'ils ont pour père Abraham (VIII, 33, 39, 53). — « Jacob, qui nous a donné le puits », — en le creusant et le léguant à sa postérité, — « et qui y a bu lui-même, ainsi que ses fils et ses troupeaux ». — C'est la légende populaire sur le puits de Jacob ; on n'imagine pas eau mieux recommandée que celle de ce puits-là.

Le Christ s'explique, mais de telle sorte que sa réponse donne lieu

et lui dit : « Quiconque boit de cette eau aura soif encore ; [14]mais qui boira de l'eau que je lui donnerai n'aura plus soif jamais ; au contraire, l'eau que je lui donnerai deviendra en lui source d'eau jaillissant à une vie éternelle. » [15]La femme lui dit : « Seigneur, donne-moi de cette eau, pour que je n'aie plus soif, et que je ne vienne plus ici puiser ». [16]Il lui dit : « Va-t-en

à une nouvelle méprise. — « Jésus répondit et lui dit : « Quiconque boit de cette eau aura encore soif. » — L'eau du puits ne désaltère que pour un temps très court et n'empêche pas d'avoir soif de nouveau. — « Mais celui qui boira de l'eau que je lui donnerai n'aura plus jamais soif ». — Cette eau étanche la soif pour toujours, non qu'elle éteigne le désir et la satisfaction, mais parce qu'elle demeure inépuisable en celui même qui la reçoit, rassasiant à mesure le désir qu'elle excite et supprimant ainsi le tourment de la soif. — « Au contraire, l'eau que je lui donnerai deviendra en lui une source d'eau vive », — d'eau vivante et vivifiante, — « jaillissant à vie éternelle », — une eau dont le jet ne s'épuise pas finalement sur la terre, mais se prolonge en vie céleste. Il s'agit toujours du don de l'Esprit, qui est le don de l'immortalité. Le dernier trait insinue que l'eau vive n'est pas un élément matériel. Serait-il suffisant pour éclaircir le contexte, si l'on ne savait par ailleurs de quoi il est question ? La femme, en tout cas, ne comprend pas encore ; elle croit que Jésus décrit une eau qui, prise une fois, désaltère à tout jamais, et elle demande un peu de ce breuvage extraordinaire. — « La femme lui dit : « Seigneur, donne-moi de cette eau, pour que je n'aie plus soif et que je ne vienne plus », — que je n'aie plus la peine de venir — « puiser ici ». — Parle-t-elle sérieusement, ou voudrait-elle plaisanter ? L'évangile ne la faisant point intelligente, il n'est pas très probable qu'elle veuille railler ; elle accepte plutôt sans rire l'idée d'un élixir merveilleux dont il ne coûterait rien d'essayer. Mais l'artifice et l'invraisemblance d'un pareil colloque n'ont pas besoin d'être démontrés : il ne s'agit que de développer le thème mystique de l'eau vive, en faisant ressortir l'impuissance de la raison vulgaire en face de cette vérité mystérieuse.

Au lieu de poursuivre la conversation sur cette matière, et comme s'il renonçait à faire sentir à la femme son erreur, Jésus — « lui dit : « Va-t-en appeler ton mari, et reviens ici ». — Les commentateurs supposent que le Christ, ne pouvant se faire entendre de la femme, userait d'un autre moyen pour toucher sa conscience en étalant les

appeler ton mari, et reviens ici. » [17]La femme répondit et lui dit : « Je n'ai pas de mari. » Jésus lui dit : « Avec raison tu as dit que tu n'as pas de mari ; [18]car tu as eu cinq maris, et maintenant celui que tu as n'est pas ton mari. En cela tu as dit vrai » [19]La femme lui dit : « Seigneur, je vois que tu es pro-

lumières plus que prophétiques dont il est lui-même pourvu. Peut-être a-t-on voulu surtout le montrer désireux de ne pas converser plus longtemps avec la femme seule, et de se procurer un auditeur plus capable de recevoir son enseignement. — « La femme », — esquivant, avec l'invitation, la honte de révéler à cet étranger l'irrégularité de son ménage, — « répondit et lui dit : « Je n'ai pas de mari ». — Une veuve ou une divorcée, menant une existence normale, pouvait dire la même chose. Mais — « Jésus », — qui ne saurait être dupe de cette échappatoire, — « lui dit : « Avec raison tu as dit que tu n'as pas de mari ; car c'est cinq maris » — légitimes, — « que tu as eus » — dans le passé, — « et à présent celui que tu as n'est pas » — réellement — « ton mari ». — Etant donné l'esprit de notre évangile, on a ici autre chose que le rappel de cinq individus qui auraient épousé successivement la femme et qui seraient morts où l'auraient répudiée l'un après l'autre, le sixième compagnon actuel de la femme n'étant qu'un amant. Plusieurs critiques, voyant à bon droit dans la femme une personnification du peuple samaritain, ont reconnu dans les cinq maris les dieux des cinq peuples qui avaient été transportés en Samarie par les Assyriens (cf. IV Rois, XVII, 24-34 ; Josèphe, *Ant.* IX 14, 3), et dans le compagnon actuel, soit Iahvé, soit Simon le Magicien. Ce dernier paraît devoir être laissé hors de cause ; pourquoi Simon n'aurait-il pas été « mari » au même titre que les faux dieux ? Si les cinq maris sont des dieux païens, le sixième ne peut être que le dieu d'Israël, qui n'est pas vraiment « mari », parce que les Samaritains ne le « connaissent pas » (IV, 22). L'idée du concubinage, empêche certains d'admettre que le mari soit Iahvé ; mais cette idée n'est pas exprimée dans le texte, et c'est avec intention qu'on ne l'a pas formulée. Le dieu d'Israël est pour les Samaritains un dieu étranger, dont ils ont d'autant moins le droit de se réclamer qu'ils n'observent pas vraiment sa Loi.

« La femme lui dit : « Seigneur, je vois que tu es prophète ». — Il ne semble pas que la Samaritaine ait par ailleurs la moindre honte de ce que Jésus vient de lui dire sur sa situation ; mais, puisqu'il sait tout, ce doit être un prophète (cf. IV, 29). Comme le sujet qu'il a touché

phète. [20]Nos pères ont adoré sur cette montagne, et vous, vous dites qu'à Jérusalem est le lieu où il faut adorer. » [21]Jésus lui dit : « Crois-moi, femme, arrive l'heure où ce ne sera ni sur cette montagne ni à Jérusalem que vous adorerez le Père.

est déplaisant pour elle, la femme détourne la conversation sur la question religieuse qui était perpétuellement à l'ordre du jour entre les Samaritains et les Juifs. Ayant affaire à un prophète, la femme lui propose une question qui est de sa compétence. Au point de vue de l'allégorie, il n'y a pas de détour, car l'évangéliste suit sa pensée en passant du mari de la femme au culte samaritain. Et la curiosité de la femme est un moyen d'amener la déclaration du Christ sur le culte en esprit. — « Nos pères », — c'est-à-dire les anciens Samaritains depuis l'organisation de leur culte sur le mont Garizim, au temps de Néhémie, — quoique l'interprétation ancienne, d'après laquelle les « pères » seraient les patriarches, ne soit pas dépourvue de vraisemblance, et que la femme puisse opposer à la prétention actuelle des Juifs la tradition immémoriale du culte pratiqué sur le Garizim (cf. DEUT. XI, 29 ; XXVII, 12 ; JOS. VIII, 33 ; le Pentateuque samaritain remplace Ebal par Garizim dans DEUT. XXVII, 4), — « ont adoré », — ont fait des sacrifices et accompli les actes publics de la religion — « sur cette montagne ». — Ce disant, la femme montrait le Garizim, le lieu de la conversation se trouvant entre cette montagne et le mont Ebal. — « Et vous », — vous autres Juifs, — « vous dites qu'à Jérusalem est le lieu où il faut adorer », — le seul endroit légitime des sacrifices. La femme constate un état de choses plutôt qu'elle ne formule une interrogation : son interlocuteur peut répondre ce qui lui plaira, elle ne risque pas d'être contredite ; elle demeure libre à l'égard de la réponse qui lui sera faite, ne s'engageant pas à l'accepter, ne s'obligeant pas à la contester ; elle ne comprendra guère la réplique de Jésus, mais elle n'en demandera pas l'explication ; elle fera encore une remarque dilatoire, qui ne sera pas un aveu de ses sentiments personnels et qui ne sera pas davantage une adhésion au discours du Christ.

« Jésus lui dit », — et le discours prend un ton solennel : — « Crois-moi, femme, l'heure vient où vous n'adorerez plus le Père sur cette montagne ni à Jérusalem ». — On peut entendre que le temps vient où les Samaritains n'adoreront plus sur le Garizim, sans qu'ils soient obligés pour cela de venir à Sion. Mais le point de vue de cette réponse déborde le cadre de la conversation. C'est un élargisse-

[22]Vous, vous adorez ce que vous ne connaissez pas ; nous, nous adorons ce que nous connaissons, parce que le salut vient des Juifs. [23]Mais arrive l'heure, et maintenant elle est, où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité ; car le Père cherche de tels adorateurs. [24]Esprit est Dieu, et c'est en esprit

ment de ce qu'on lit dans Isaïe (LXVI, 1, 18-23) et dans Malachie (1, 11 ; cf. I ROIS, VIII, 27). L'emploi du mot « Père », sans aucun déterminatif, pour désigner Dieu, est moins dans la couleur locale que dans le style propre de l'auteur, et celui-ci paraît penser à la fois aux convertis de Samarie, si ce n'est à ceux du paganisme, et à ceux du judaïsme, quoique le « vous » imposé par le jeu du dialogue, semble viser uniquement les Samaritains, comme il s'applique directement à eux dans le verset suivant. — « Vous », — Samaritains, — « vous adorez ce que vous ne connaissez pas ». — Bien qu'ils adorent le même dieu que les Juifs, les Samaritains, en se plaçant en dehors de l'ordre établi par la Loi, se sont mis en dehors de la voie du salut, volontairement aveuglés sur les desseins de Dieu, et l'on peut dire qu'ils ne le connaissent pas. — « Nous », — Juifs, — « nous adorons ce que nous connaissons ». — Jésus se compte parmi les Juifs, la mise en scène le voulant ainsi, et le point de vue du discours étant celui des principes plutôt que des faits ; les Juifs connaissent Dieu (cf. Ps. LXXVI, 2), sont les dépositaires des Ecritures ; le judaïsme est, jusqu'à ce jour, la forme authentique de la révélation, la seule forme légitime de la religion ; le Christ vient pour accomplir et couronner tout cela, et il paraît sur la terre comme étant de la nation juive. — « Parce que le salut vient des Juifs ». — Le salut doit venir d'eux, puisque le Christ doit paraître chez eux (cf. ROM. III, 1-2 ; IX, 4-5). Ici le Logos-Christ n'en parle pas moins des Juifs comme s'il n'était pas réellement l'un d'eux et ne se trouvait parmi eux que pour réaliser le salut à l'endroit d'où il doit se répandre dans le monde. — « Mais l'heure vient, et elle est arrivée déjà », — puisque le Christ est présent sur la terre, — « où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité ». — Ils l'adoreront spirituellement, cette adoration spirituelle étant la seule véritable et parfaite adoration. — « Car tels sont les adorateurs que le Père demande ». — Dieu veut des adorateurs qui soient selon sa nature. — « Dieu est esprit, et il faut que ses adorateurs l'adorent en esprit et en vérité ». — Le vrai culte n'est pas lié à un endroit quelconque : Dieu étant esprit, quiconque l'adore en esprit l'adore comme il faut. Bien que les Juifs ne la pratiquent pas encore, c'est

et vérité que ses adorateurs doivent l'adorer. [25]La femme lui dit : « Je sais que Messie vient, le nommé Christ. Quand il sera venu, il nous annoncera tout. » [26]Jésus lui dit : « C'est moi, qui te parle ».

des Juifs par le Christ que le secret de l'adoration véritable sera communiqué aux hommes. Peut-être n'est-il pas inutile d'observer que le culte en esprit n'exclut pas, dans la pensée de l'auteur, mais que plutôt il implique les symboles mystiques de la foi et du sacrement ; ce que ce culte repousse, c'est l'idée du lieu saint par lui-même, et du rite extérieur ayant son efficacité par lui-même en dehors de l'homme ; il n'admet d'autre sanctuaire que celui de l'âme, d'autres symboles que ceux qui nourrissent la foi et ceux qui donnent la vie au croyant.

La femme dit : « Je sais que Messie vient ». — La femme emploie comme nom propre le mot Messie, et l'on dirait qu'elle s'en sert comme s'il était familier aux Samaritains, sauf à ajouter : — « le nommé Christ », — comme si le mot grec avait dû être plus familier aux Juifs. En fait, les Samaritains attendaient aussi une sorte de Messie qui ferait en partant du Garizim ce que le Messie juif était censé devoir faire en partant de Jérusalem ; on ne sait si, en ce temps-là, ils se servaient du mot même de « Messie », et un autre nom (*tahêb*) est attesté ultérieurement (cf. BAUER, 46). — « Quand il sera venu, il nous annoncera tout » — ce qu'il faut croire et faire. Ainsi la réponse est encore évasive ; la femme est censée avoir compris que Jésus annonce la suppression, par l'avènement du Messie, des cultes samaritain et hiérosolymitain, mais elle n'accorde pas que le Messie fera ce que dit Jésus. Quand le Messie viendra, remarque-t-elle, il nous instruira sur toutes ces choses, et l'on verra bien s'il condamne le culte de Samarie. Du reste, la femme est censée comprendre que le Messie sera le grand docteur, le parfait mystagogue, qu'est en réalité le Christ johannique (WETTER, 81). — « Jésus lui dit : « C'est moi-même, moi qui te parle », — qui suis le Messie. L'arrivée des disciples met fin à l'entretien : la femme est-elle convertie ? Si l'auteur avait eu en vue la conversion de la femme, il n'aurait pas laissé ainsi l'entretien comme suspendu. L'attitude équivoque de la Samaritaine figurerait assez bien celle des Samaritains réfractaires à la prédication chrétienne, avec la pointe de curiosité indiscrète, et incrédule au fond, qui se remarque, au livre des Actes (VIII, 9-24), dans Simon le Magicien. La conversion de la femme, si la conversion est supposée, aura été

[27]Et là-dessus arrivèrent les disciples, et ils étaient étonnés de ce qu'il conversait avec une femme. Aucun pourtant ne dit : « Que (lui) demandes-tu ? » ou : « Pourquoi parles-tu avec elle ? » [28]La femme laissa donc là sa cruche et s'en alla à la ville, et elle dit aux gens : « [29]Venez voir un homme qui m'a dit tout ce que j'ai fait. Ne serait-ce pas le Christ ? [30]Ils sortirent de la ville

fort incomplète, et l'auteur lui-même le fera suffisamment entendre plus loin. La déclaration messianique de Jésus, si peu conforme aux habitudes que lui prête la tradition synoptique, s'accorde, au contraire, parfaitement avec le procédé du quatrième évangile, où Jésus se manifeste comme Messie dès le commencement de son ministère.

« Et là-dessus arrivèrent ses disciples », — qu'on nous a dit plus haut (IV, 8), être allés à la ville chercher des provisions, — « et ils étaient étonnés de ce qu'il conversait avec une femme ». — La raison de cet étonnement n'est pas à chercher dans la condition de la femme, étrangère ou de basse classe, mais dans son sexe, une femme étant un sujet peu digne de recevoir les leçons d'un rabbi. Cette manière de voir est, jusqu'à un certain point, celle du narrateur, qui s'est arrangé de façon à excuser le Christ. Les disciples, par respect, s'abstiennent de toute observation. — « Cependant aucun ne dit » — à Jésus : — « Qu'as-tu à » — lui — « demander ? » ou bien : « Pourquoi converses-tu avec elle ? » — Comme elle est placée, l'arrivée des disciples paraît décider le départ de la femme. Mais ce départ est dans la logique du récit ; après la déclaration messianique, la femme devait naturellement s'en aller dire à ses concitoyens la rencontre qu'elle venait de faire. Ce qui va être dit à ce sujet se rattache immédiatement à la conversation rapportée ci-dessus, et l'intervention des disciples est une surcharge (WELLHAUSEN, 21).

« La femme donc », — pressée de communiquer ce qu'elle avait vu et entendu, — « laissa sa cruche », — pour être plus tôt arrivée, peut-être aussi parce qu'elle ne l'avait pas remplie avant que Jésus lui adressât la parole. Il est possible que ce trait de la cruche soit purement descriptif, mais peut-être aussi la cruche reste-t-elle vide auprès du puits pour insinuer que la Samaritaine n'avait pas reçu l'eau de l'Esprit, bien qu'elle l'eût demandée sans savoir ce que c'était, comme Simon le Magicien a demandé le saint Esprit. — « Elle s'en alla à la ville, et elle dit aux gens : « Venez voir un homme qui m'a dit tout ce que j'ai fait ? » — C'est donc cela qui l'a le plus frappée, et l'auteur veut qu'on le comprenne ainsi. — « Ne serait-il pas le Christ ? » —

et vinrent le trouver. [31]Dans l'intervalle, les disciples le priaient en disant : « Rabbi, mange. » [32]Mais il leur dit : « J'ai un aliment à manger que vous ne savez pas. » [33]Sur quoi les disciples se disaient entre eux : « Quelqu'un lui aurait-il apporté à man-

La femme n'affirme rien ; elle paraît plutôt prévoir, à moins qu'elle ne sollicite, une réponse négative (sens de la particule interrogative μήτι) à la question qu'elle pose. Elle ne la poserait pas si Jésus lui-même n'avait déclaré être le Messie ; comme il l'a dit elle le répète, non pas avec conviction, mais en forme dubitative. Cependant les gens acceptent ses dires avec confiance ; provisoirement, ils croient autant qu'elle, mais pas plus, et les voilà qui s'en vont trouver auprès du puits le prophète étranger. — « Ils sortirent de la ville et ils vinrent vers lui. » — On ne les rejoindra que plus loin (IV, 39-42), parce que les disciples sont mis de nouveau en travers du récit.

Leur rôle auprès de Jésus est signalé assez gauchement, comme si l'écrivain s'y reprenait à plusieurs fois pour leur faire place dans une histoire où il n'était pas question d'eux. — « Dans l'intervalle » — du départ des gens de Sychar et de leur arrivée près de Jésus, pendant que ces gens étaient en route, — « les disciples le priaient en disant : « Rabbi, mange ». — Il est assez singulier que les disciples soient obligés d'inviter Jésus à manger des provisions qu'ils ont apportées, puisqu'ils les ont achetées pour lui et pour eux. Force est de supposer, et gratuitement eu égard au texte, que les disciples sollicitent Jésus de prendre son repas, parce que lui-même oublie de manger. La prière se comprendrait beaucoup mieux si elle venait des Samaritains (WELHAUSEN, *loc. cit.*) ; ceux-ci n'auront pas de discours ; ils feront une autre prière, demandant, peut-être un peu hâtivement, au prophète de rester chez eux, et Jésus, accédant à cette demande, les convertira en deux jours. Toute cette seconde partie de notre récit paraît avoir été retouchée plus profondément que la première, et il peut être risqué d'en vouloir reconstituer l'état primitif.

A l'invitation prosaïque des disciples le Christ fait une réponse mystique. — « Mais il leur dit : « J'ai un aliment à manger que vous ne savez pas ». — Ici encore les termes semblent choisis pour amener la grossière méprise que vont commettre les disciples, à l'instar de Nicodème et de la Samaritaine. C'est la manière dont il plaît à l'auteur d'amorcer la leçon de la nourriture et de la moisson spirituelles. — « Alors les disciples se dirent entre eux : « Quelqu'un lui

ger? » [34]Jésus leur dit : « Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé, et d'accomplir son œuvre. [35]Est-ce que vous-mêmes ne dites pas que, dans quatre mois, la moisson viendra ? Or je vous dis : levez vos yeux et considérez les cam-

aurait-il apporté à manger ». — puisqu'il fait fi de nos provisions ? La remarque n'est pas une question faite à Jésus, et l'on pourrait presque se demander s'il est censé l'avoir entendue. — « Jésus leur dit : « Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé ». — Echo johannique de la parole (Mt. IV, 4) : « L'homme ne vit pas seulement de pain, » etc. — « Et d'accomplir son œuvre ». — Cette réalisation de l'œuvre divine (cf. V, 36) va bien au delà de la circonstance présente : la volonté du Père et son œuvre embrassent toute la mission de celui que le Père a envoyé ; c'est l'accomplissement de la révélation divine sur la terre, et non seulement la conversion de quelques Samaritains. Cette œuvre est déjà plus avancée qu'il ne semble. — « Ne dites-vous pas vous-mêmes que, dans quatre mois, la moisson vient ? » — Cela s'entend de la moisson du grain ; ce n'est point citation d'un proverbe par lequel on aurait accoutumé de signifier l'espérance de voir venir la récolte, ou bien la faculté de faire beaucoup de choses entre les semailles et la moisson ; car l'assertion n'a pas forme de proverbe, puisqu'il n'y est pas fait mention du temps des semailles comme point de départ, et que, dans l'hypothèse, l'intervalle de quatre mois serait trop court. La suite montre que Jésus est censé envisager le présent : ses auditeurs disent que la moisson réelle n'arrivera que dans quatre mois, et ils ne se demandent pas où en est la moisson spirituelle ; or, quoi qu'il en soit de l'autre, celle-ci est mûre. — « Or je vous dis : « Levez les yeux et considérez les campagnes, qui sont blanches pour la moisson ». — Les campagnes blanches ne sont pas les champs de la Samarie, mais l'humanité toute prête à recevoir l'Evangile. Il n'est pas autrement certain que l'auteur ait voulu dater par la remarque sur les quatre mois le passage du Christ à Sychar, bien qu'il fût parfaitement capable d'attribuer une date à sa vision ; — il nous a dit (I, 39) l'heure où Jésus reçut ses deux premiers disciples, et (II, 1) le jour où il fit le miracle de Cana ; — mais l'intervalle de quatre mois semble indiqué surtout pour établir l'antithèse entre la moisson des grains et la moisson spirituelle, et l'intention n'est pas autrement accusée de signifier que l'on était au mois de décembre. Tout à l'heure le Christ annonçait le culte en esprit, qui ne se pratiquera pas seulement à Sama-

pagnes, qui sont blanches pour la moisson. Déjà [36]le moissonneur reçoit salaire et recueille fruit pour la vie éternelle, afin que le semeur se réjouisse en même temps que le moissonneur. [37]Car en cela se vérifie le proverbe : autre est le semeur, et autre le moissonneur. [38]Je vous ai envoyés moissonner ce que vous

rie ou à Jérusalem, mais dans tout l'univers ; maintenant il est censé voir les hommes se disposant à recevoir cette religion universelle. — « Déjà ». — Le mot (ἤδη) peut se rattacher à ce qui précède : « les campagnes sont déjà blanches », ou bien à ce qui suit : « déjà le moissonneur se réjouit » ; où qu'on le mette, il combat l'idée que la moisson soit encore éloignée ; mais l'enseignement du discours est meilleur si on le rattache à ce qui suit, conformément à l'usage de notre évangile (cf. IV, 51 ; VII, 14 ; XV, 3). Dès maintenant — « le moissonneur reçoit salaire », — trait métaphorique dont l'explication suit : — « et il recueille fruit pour la vie éternelle », — la masse des convertis étant une moisson vivante pour le ciel, — « afin que le semeur se réjouisse en même temps que le moissonneur ». — Dieu a voulu cette fois, contrairement au proverbe qui va être cité, que le semeur eût la joie de la moisson. Mais le semeur est le Christ, semeur par excellence, dans notre évangile comme dans les synoptiques (Mc. IV, 3-20 ; Mt. XIII, 3-23 ; Lc. VIII, 5-15) ; et c'est lui qui est ici moissonneur ; du moins la première assertion : « déjà le moissonneur rassemble fruits, » etc., le présente comme tel, tandis que l'incidente : « afin que le semeur », etc., semblerait distinguer les personnages du semeur qui serait Jésus, et du moissonneur qui représenterait les apôtres, c'est-à-dire, les prédicateurs chrétiens. Le flottement de la perspective tient à ce que l'évangéliste introduit son propre point de vue dans le point de vue fictif de la narration. Dans la perspective historique, Jésus ne serait que semeur ; dans la perspective mystique, il est aussi moissonneur ; le présent discours le fait semeur et moissonneur, sauf à se contredire en présentant finalement Jésus comme semeur et les disciples comme moissonneurs. — « Car en cela », — dans le cas de cette moisson spirituelle, — « est vérifié le proverbe : autre est le semeur et autre le moissonneur ». — Le sens ordinaire du proverbe est que la récompense n'est pas pour celui qui a la peine. Dans l'application que fait notre discours, le sens pessimiste est atténué, et c'est la différence des personnes qui est mise en relief ; cependant le rôle du semeur est censé plus dur que celui du moissonneur. — « Je vous ai envoyés moissonner ce

n'aviez pas eu la peine (de semer) ; d'autres ont eu la peine, et vous, c'est dans leur labeur que vous êtes entrés. »

[39]Or, de cette ville, beaucoup de Samaritains crurent en lui, sur le rapport de la femme attestant qu'il lui avait dit tout ce qu'elle avait fait. [40]Lors donc que les Samaritains furent venus à lui, ils le prièrent de demeurer chez eux ; et il y demeura

que vous n'aviez pas eu la peine » — de semer. A la lettre et dans les circonstances indiquées, cela serait faux, puisque les disciples n'ont pas encore fait acte d'apôtres ; cela est dit par le Christ mystique, parlant d'après la situation du christianisme au commencement du second siècle ; et c'est de ce point de vue qu'est intelligible la suite : — « D'autres ont eu la peine, et vous êtes entrés dans leur labeur ». — Les « autres » ne peuvent être les prophètes, ou bien Jésus lui-même ne serait plus semeur ; les « autres » sont Jésus et la génération apostolique, et les moissonneurs sont les contemporains de l'évangéliste. Comme cette fin du discours (IV, 37-38) s'accorde mal avec le commencement (IV, 34-36), on a proposé (WELLHAUSEN, *loc. cit.*) d'attribuer la fin au rédacteur qui a introduit les disciples dans le récit, et le commencement au premier auteur, qui aurait fait adresser le discours aux Samaritains. Mais tout ce qui est dit de la moisson, paraphrase allégorique d'un mot des synoptiques (MT. IX, 37-38 ; LC. X, 2) sur la moisson, combiné avec le Semeur de la parabole, ne convient que dans un discours aux disciples. Seule la partie sur la nourriture spirituelle aurait pu être adressée aux Samaritains, en amorce d'une instruction que le rédacteur aura supprimée ou transportée ailleurs (on pourrait songer à VI, 37-40, 44 46, morceau mal placé dans le discours sur le pain de vie), et la gaucherie du développement sur la moisson ne serait imputable qu'à lui.

Ce qui est dit ensuite des Samaritains et de leur double conversion doit être encore de sa main, et il est difficile d'y reconnaître ce qu'il a pu retenir du récit primitif. — « Or il y eut de cette ville beaucoup de Samaritains qui crurent en lui », — avant de l'avoir vu et entendu, — « sur le rapport de la femme attestant qu'il lui avait dit tout ce qu'elle avait fait ». — Trait subtil, mal inventé, qui arrive trop tard ; utilisation artificielle des propos que le récit primitif attribuait à la femme (IV, 29). Mais on a voulu nous présenter ce premier degré de conversion, sur l'énoncé d'un fait miraculeux, comme une forme de foi imparfaite. — « Lors donc que les Samaritains furent venus à lui ». — On leur permet enfin d'arriver. — « Ils le prièrent de demeurer

deux jours. [41]Et un bien plus grand nombre crurent à cause de sa parole ; [42] et ils disaient à la femme : « Ce n'est plus sur ton récit que nous croyons, car nous l'avons entendu nous-mêmes, et nous savons qu'il est vraiment le Sauveur du monde. »

chez eux ». — La raison pour laquelle les Samaritains montrent une si grande facilité de conversion et tant de bonne volonté, c'est qu'ils ne sont pas Juifs ; ils figurent, si on l'ose dire, la réceptivité dont témoigna le monde païen à l'égard de l'Evangile. — « Et il y demeura deux jours ». — C'est peu, mais la tradition synoptique ne faisait pas prêcher Jésus en Samarie ; et dans Matthieu (x, 5), le Christ défend expressément aux apôtres d'évangéliser les Samaritains ; la courte durée du séjour témoigne d'une sorte d'égard pour cette tradition, que l'auteur a soin de ne pas contredire ouvertement, bien qu'il paraisse la compléter et la rectifier. On verra plus loin que, si Jésus ne reste pas plus longtemps en un lieu où il est considéré comme le « Sauveur du monde », c'est parce qu'il n'est pas dans l'ordre de la Providence qu'un prophète soit honoré chez lui, ni que la gloire du Logos-Christ, bien qu'elle se manifeste au cours de son existence mortelle, soit reconnue de tous avant sa mort.

Les deux jours de prédication à Sychar ne laissent pas de produire un grand fruit. — « Et un bien plus grand nombre crurent à cause de sa parole ». — Les Samaritains croient en Jésus sans avoir vu ses miracles, comme croiront plus tard les Gentils. — « Et ils disaient à la femme : « Ce n'est plus sur ton récit », — le fait de science miraculeuse par toi raconté, — « que nous croyons » — en lui, — « car » — présentement — « nous l'avons entendu nous-mêmes et nous savons qu'il est le Sauveur du monde ». — Jésus s'est fait connaître aussi aux Samaritains comme Christ, ce que les Samaritains traduisent par « Sauveur du monde », parce que l'évangéliste l'entend ainsi. La formule n'est point de tradition juive ni évangélique mais de style païen et de mystique païenne (cf. BAUER, 49). L'auteur ne l'emploie point par inadvertance, mais pour signifier que les Samaritains croient au Christ que vénère l'Eglise de la gentilité. Ils ont cru, sans miracle, à la parole du vrai mystagogue, qui sauve en donnant l'Esprit (cf. WETTER, 51, 52).

43 Mais, après les deux jours, il partit de là pour la Galilée.
44 Car Jésus lui-même a déclaré que prophète en son pays n'a

IX. L'officier de Capharnaüm

Après le premier miracle de Cana, Jésus s'est rendu à Jérusalem et y a paru en maître du temple ; après le second miracle de Cana, il retournera à la ville sainte et s'y montrera en maître du sabbat. Et comme le premier cycle de miracles et de discours concernait la prééminence du christianisme, religion de l'Esprit, sur le judaïsme, religion de symboles inefficaces, le second cycle, qui comprend la guérison du fils de l'officier royal (IV, 46-54), celle du paralytique de Bethzatha (V, 1-18) et la multiplication des pains (VI, 1-21), avec les discours qui interprètent ces deux derniers miracles (V, 19-47 ; VI, 22-71), fera voir en Jésus le principe et l'aliment de la vie véritable. Mais il faut d'abord conduire le Christ de Samarie en Galilée (IV, 43-45).

« Or, après les deux jours » — passés à Sychar auprès des bons Samaritains, — « il partit pour la Galilée ». — On dit le motif de ce départ. — « Car Jésus lui-même a déclaré », — on ne dit pas si ce fut au bout des deux jours, mais le sens est pour le moins que ce fut de façon que le départ de la Samarie pour la Galilée s'expliquât par là, — « que prophète en son pays n'a point honneur ». — La parole vient des synoptiques, où elle concerne le mauvais accueil reçu par Jésus à Nazareth (Mc. VI, 4 ; Mt. XIII, 57 ; Lc. IV, 24). Il est clair que, dans notre passage, l'application est différente. D'abord le pays n'est pas le lieu propre d'origine, c'est la province, la patrie au sens large du mot. Mais Jésus fuit-il une patrie où il n'est pas honoré, et qui serait la Judée, ou bien recherche-t-il cette patrie, qui serait la Galilée : ce sont les deux hypothèses entre lesquelles ont choisi les interprètes. Or la Judée est exclue, parce que notre évangile ignore la naissance à Bethléem, et qu'il est fantaisiste d'admettre que la Judée serait envisagée ici comme patrie normale des prophètes et du Christ. Seulement, si la patrie est la Galilée, Jésus va au-devant du manque de respect, et l'on ne voit pas pourquoi. Si l'on suppose que Jésus, avec sa réputation acquise, se flatte d'obtenir en Galilée le crédit que le proverbe lui refuserait, on lui prête une idée que le texte ne suggère aucunement, et qui, au surplus, n'est pas très digne du Logos incarné. Si l'on veut qu'il soit venu en Galilée dans l'espoir d'y passer inaperçu, on prête au Logos-Christ une prévision qui sera démentie par les faits,

point honneur. [45]Lors donc qu'il arriva en Galilée, les Galiléens le reçurent, ayant vu tout ce qu'il avait fait à Jérusalem pendant la fête ; car eux aussi étaient venus à la fête.

et une intention opposée à la manifestation de gloire qui est l'objet de sa venue. Dans ces conditions, puisque le Christ vient de recevoir à Sychar l'honneur qui lui convient en qualité de Sauveur du monde, pourquoi notre passage ne signifierait-il pas que Jésus a quitté ce lieu où il était vraiment honoré, parce que, selon sa propre déclaration, il n'est pas conforme à la règle commune, ou plutôt à la volonté de la Providence, qu'un prophète soit honoré dans son pays, que le Logos-Christ soit honoré sur la terre au temps de sa vie mortelle ? Est-il si invraisemblable que l'auteur entende par patrie de Jésus les trois provinces de Judée, Samarie et Galilée, l'ancien royaume israélite et juif, la Terre promise ; que l'honneur rendu au Christ par les Samaritains, qui figure la conversion des Gentils, soit présenté comme n'appartenant pas normalement au Christ tant qu'il est dans « son pays », pendant son ministère terrestre, et que pour cette raison même il quitte la Samarie, où il ne reviendra jamais, afin de s'adresser désormais aux Juifs de Galilée et de Judée, qui lui témoigneront de l'hostilité, ou bien, dans la mesure où ils le recevront, ne le recevront pas comme il faudrait ? Faut-il s'étonner que la sentence des synoptiques soit tournée en symbole, et ne doit-on pas, au contraire, s'attendre à ce qu'il en soit ainsi ? L'emploi large du mot « patrie » (πατρίς) se justifie aussi bien pour la Palestine entière que pour la Judée ou la Galilée, et celui du verbe simple : « il n'a pas » (οὐκ ἔχει), pour : « il ne doit pas avoir d'honneur », est autorisé par d'autres exemples (cf. II, 10 ; III, 34 ; VI, 47 ; VIII, 35). La forme de la sentence est un peu mystérieuse ; mais l'auteur a pleine conscience du symbolisme mystique par lui introduit dans le proverbe traditionnel. L'application de ce proverbe au Christ correspond en quelque façon à l'assertion du prologue (I, 11) : « Il est venu chez lui, et les siens ne l'ont pas reçu », et c'est ainsi qu'il plaît à notre évangéliste de transposer ce que les synoptiques ont raconté touchant la prédication de Jésus à Nazareth (Mc. VI, 1-6 ; Mt. XIII, 57-58 ; Lc. IV, 16-30).

« Lors donc qu'il arriva en Galilée, les Galiléens le reçurent », — lui firent bon accueil ; non seulement ils ne le repoussèrent pas, ils se montrèrent disposés à l'écouter ; mais tant s'en faut que leurs sentiments aient été ceux des Samaritains et qu'ils aient donné leur foi au Christ sauveur du monde ; ils le reçoivent, — « ayant vu tout ce qu'il

46Il vint donc de nouveau à Cana de Galilée, où il avait changé l'eau en vin. Et il y avait un officier royal dont le fils était

avait fait à Jérusalem pendant la fête », — l'expulsion des vendeurs et les « signes » non spécifiés (II, 23) ; — « car eux aussi étaient venus à la fête ». — La présente notice est de la main qui a signalé les signes en question. Ainsi les Galiléens sont de ceux qui ont cru seulement à cause des prodiges et à qui Jésus ne se confie pas, sachant bien ce qu'il y a en eux (II, 24-25). Contre ce genre de foi le Christ va protester hautement dans le récit suivant (IV, 48).

« Il vint donc de nouveau à Cana de Galilée, où il avait changé l'eau en vin ». — La reprise est visiblement intentionnelle. Car il n'y a pas à se demander pourquoi Jésus revient à Cana, mais pourquoi l'évangéliste l'y ramène. Apparemment le rédacteur a voulu rattacher au même point de départ deux séries de faits et d'enseignements, et il prend soin d'indiquer (ici et IV, 54) la correspondance entre les deux récits qui ouvrent les deux séries. On trouve de part et d'autre un fait de Cana suivi d'autres faits et de discours qui lui servent de commentaire. L'auteur a donc mentionné Cana pour un motif didactique : raison symbolique, intérêt apologétique, facilité d'exposition. Il n'en dit pas plus sur les motifs qui ont amené Jésus en cet endroit pour la seconde fois qu'il n'en a dit sur ceux qui l'y avaient conduit la première. Dans les deux cas, le fait de Cana reçoit sa première illustration à Jésusalem, au lieu que, dans les synoptiques, le ministère de Jésus, sauf pour les derniers jours, n'a d'autre théâtre que la Galilée ou même seulement Carphanaüm et les bourgades environnantes. Notre évangile fait une place considérable à un ministère judéen qu'ignorent les synoptiques : ce doit être pour l'intérêt de la polémique contre les Juifs objectant que Jérusalem est le vrai lieu des prophètes et du Messie. Le même intérêt peut avoir fait déposséder en partie Carphanaüm au profit de Cana, pour que Jésus n'eût pas l'air d'avoir prêché seulement dans un petit canton de la Galilée.

« Et il y avait un officier royal ». — Le texte dit « un royal » (βασιλικός), ce qu'on entend d'un officier d'Antipas. Ce prince n'avait officiellement que le titre de tétrarque ; mais, dans l'usage populaire, on pouvait bien l'appeler roi (cf. Mc. VI, 14). La leçon de quelques témoins (ms. D, mss. latins) : « petit roi » (βασιλίσκος) est jugée défavorablement par les critiques. Notre « royal » est le « centurion » des synoptiques (Mt. VII, 5 ; Lc. VII, 2). — « Dont le fils était malade, à Carphanaüm ». — Luc parle d'un serviteur ; mais le récit de Matthieu, plus conforme

malade à Capharnaüm. [47]Cet (homme), ayant appris que Jésus arrivait de Judée en Galilée, alla le trouver et le pria de venir guérir son fils ; car celui-ci était près de mourir. [48]Sur quoi Jésus lui dit : « Si vous ne voyez miracles et prodiges, vous ne croirez pas ! » [49]L'officier lui dit : « Seigneur, viens avant que mon enfant ne meure. » [50]Jésus lui dit : « Va, ton fils vit ». Cet

à la source commune, peut et semble devoir s'entendre d'un fils (cf. *E. S.* I, 648). — « Cet » — homme — « ayant appris que Jésus était venu de Judée en Galilée », — c'est-à-dire à Cana. Cette façon de parler donne à entendre que Jésus rentrait chez lui à Cana (cf. II, 1 ?). — « Il alla le trouver et le pria de venir guérir son fils. » — Le cas était urgent, — « car » — ce fils — « était sur le point de mourir », — comme le serviteur du centurion dans Luc (VII, 2). — On suppose que l'officier, comme les autres Galiléens, connaissait les « signes » accomplis par le Christ à Jérusalem, et que, voyant son fils sur le point de mourir, il s'était empressé de venir chercher Jésus à Cana. Jésus se plaint que l'on demande ainsi des miracles pour croire. — « Jésus donc lui dit : « Si vous ne voyez des miracles et des prodiges, vous ne croirez pas ! » — Le reproche ne vise pas que le suppliant, mais les Galiléens en général ou plutôt la disposition judaïque à réclamer des miracles (cf. I Cor. I, 22). Tout à sa douleur, le père ne comprend pas la portée de ce blâme, et il ne l'entend pas comme un refus définitif. De même que la mère du Christ, aux noces de Cana, quand sa prière a été rejetée, dit aux serviteurs de se tenir prêts (II, 5), comme si elle était assurée du miracle qui va se faire, l'officier insiste pour que Jésus vienne, comme s'il ne doutait pas de la guérison. — « L'officier lui dit : « Seigneur, viens avant que mon enfant ne meure ». — Et de même que le Christ, après avoir paru désapprouver la démarche de sa mère, change aussitôt l'eau en vin (II, 7-9), dans cette occasion il guérit le malade aussitôt après s'être plaint qu'on lui demande de le secourir. Mais cette fois le miracle s'accomplit à distance. — « Jésus », — sans se déranger, — « lui dit » — en manière de congé. — « Va, ton fils vit. » Il est bien vivant, en bonne santé ; que le père ne s'inquiète pas. Jésus procède ainsi pour que l'officier croie à sa parole, sans rien demander davantage, et c'est ce qui arrive. D'ailleurs, cette réponse succincte contient le mot essentiel : « Ton fils *vit* » (ζῇ), qui reviendra encore deux fois dans la suite du récit (IV, 51, 53), pour bien accentuer et signifier que le Logos-Christ, qui est la vie, donne la vie. Ce n'est pas pour rien que le présent « signe » a

homme crut à la parole que lui disait Jésus, et il s'en alla.
51 Comme il était déjà en route, ses serviteurs se rencontrèrent
avec lui, disant que son enfant vivait. 52 Il s'enquit donc auprès
d'eux de l'heure où (l'enfant) s'était trouvé mieux. Et ils lui
dirent : « C'est hier, à la septième heure, que la fièvre l'a
quitté. » 53 Ainsi connut le père que c'était à l'heure même où
Jésus lui avait dit : « Ton fils vit. » Et il crut, lui et toute sa

été placé en tête des miracles et discours qui font valoir l'action du Christ-vie.

« Cet homme crut à la parole que Jésus lui disait, et il s'en alla », — sans prier davantage Jésus de l'accompagner. C'est évidemment cette foi, fondée sur la parole, non sur des miracles, que l'évangéliste veut recommander. C'est la parole du Christ qui fait le miracle, et il y a rapport entre cette parole qui guérit et la prière du centurion dans les synoptiques (Mt. VIII, 8; Lc. VII, 17) : « Dis-le seulement, et mon enfant sera guéri. » — « Comme il était déjà en route », — sur le chemin de Cana à Capharnaüm, — « ses serviteurs », — qui venaient lui annoncer la guérison, — « se trouvèrent à sa rencontre, disant que son enfant vivait ». — Le mot « enfant » (παῖς ; IV, 49, on a παιδίον) ne se rencontre qu'ici dans notre évangile, probablement par influence des synoptiques (*loc. cit.*). — « Alors », — dans un sentiment de sollicitude paternelle et pour vérifier le rapport de la guérison avec la parole de Jésus, ou plutôt parce que l'évangéliste tient à marquer ce rapport, — « il s'enquit auprès d'eux de l'heure où » — son fils — « s'était trouvé mieux ». — Et ainsi nous allons savoir l'heure précise à laquelle s'est opéré le miracle. — « Ils lui dirent : « Hier, vers la septième heure », — en comptant à la manière juive, cela fait une heure de l'après-midi, — « la fièvre l'a quitté ». — On ne savait pas que l'enfant eût la fièvre, et la formule pourrait bien venir du récit concernant la guérison de la belle-mère de Pierre dans les synoptiques (Mc. I, 31 ; Mt. VIII, 15 ; Lc. IV, 39). — « Le père connut ainsi que c'était à l'heure même où Jésus lui avait dit : « Ton fils vit. »

L'intervalle d'un jour donnerait à penser que Cana était à une assez grande distance de Capharnaüm, et l'on a fait toutes les conjectures possibles pour accorder cette indication avec les opinions modernes sur l'emplacement de Caña. Mais l'évangéliste pourrait bien n'avoir pas eu si grand souci d'exactitude géographique et chronologique. Ce qui lui importe est la coïncidence de la guérison avec la parole du Christ, coïncidence attestée par la rencontre à mi-chemin, du maître

maison. [54] Ce fut le second miracle que fit Jésus, en arrivant de Judée en Galilée.

et des serviteurs, qui sont partis à peu près simultanément, ceux-ci de Capharnaüm, celui-là de Cana. Il n'a pas augmenté fictivement la distance pour faire valoir le miracle ; mais il a pu déterminer le jour et l'heure pour l'expression symbolique de la coïncidence qui est le nœud du récit. Sept est le nombre parfait qui convient pour un miracle où est figurée l'œuvre salutaire du Christ; et comme cette œuvre ne s'est accomplie que par la conversion du monde païen, il convient qu'une certaine distance sépare Jésus du malade à guérir, qu'un certain temps s'écoule entre la parole du Christ et la vérification du miracle.

« Et il crut, lui et toute sa maison », — comme il advint chez le centurion Cornélius dans les Actes (x, 2, 24, 44). Il paraît contraire à l'esprit du récit que tous croient à cause du miracle accompli : l'officier a « cru à la parole » avant d'avoir appris la guérison ; les témoins de celle-ci et le fils de l'officier n'ont pas cru non plus en Jésus à cause du miracle même, mais parce que le miracle avait été garanti par « la parole ».— « Ce fut », — remarque l'auteur, qui tient à noter ce rapport, — « le second miracle que fit Jésus », — à Cana, puisqu'il est censé en avoir fait plusieurs à Jérusalem (II, 23), et c'était la seconde fois qu'il faisait ainsi un miracle — « en revenant de Judée en Galilée ». — Ainsi est relevée la signification mystique de Cana et des miracles qui s'y sont accomplis. Dans Matthieu (VIII, 5-13), la guérison du fils du centurion est le second miracle raconté en détail après le discours sur la montagne; mais ce n'est probablement pas cette circonstanee qui a déterminé la place que notre auteur assigne à la guérison de l'officier royal.

Que cette guérison soit la même que celle du fils (ou serviteur) du centurion de Capharnaüm dans les synoptiques, il n'y a pas lieu d'en douter ; il ne paraît pas douteux non plus que notre auteur exploite librement la tradition synoptique, et qu'il ne représente pas une tradition indépendante. Ce n'est pas à dire qu'il n'ait existé derrière nos récits évangéliques un thème antérieur qui a été exploité pour la légende du Christ. Le Talmud contient une histoire toute semblable dont le héros est un rabbin (Hanina ben Dosa), qui vivait vers l'an 70 (*Berachoth*, f. 34[b], *ap.* FIEBIG, *Jüdische Wundergeschichten des neut. Zeitalters*, 1911, pp. 19-22); cette histoire ne paraît pas dépendre des évangiles. Mais les traits particuliers du récit johannique

ne procèdent pas du récit primitif ; ils sont en rapport avec la place que notre auteur a voulu donner au miracle et avec le sens qu'il a voulu y attribuer. Le centurion des synoptiques n'est pas juif ; mais il n'est pas dit que notre officier le soit : il semble même plus conforme à l'esprit du récit de voir en lui un homme qui a, dans la circonstance, les dispositions des Galiléens sans être de race juive, et qui se trouve ainsi capable de représenter la foi galiléenne en figurant la conversion des Gentils, comme le centurion de Capharnaüm. Notre évangile relève la dignité du personnage : si ce n'est pas un parent de roi, c'est un officier royal. La leçon occidentale qui fait de lui un « roitelet », un petit prince, n'est peut-être pas si mauvaise qu'on le croit généralement : il s'agirait de quelque païen de noble origine, favorable aux Juifs comme le centurion de Luc (VII, 4-5). Si l'officier demande à Jésus de venir, non de donner un ordre qui ne le dérangera pas, comme fait le centurion, c'est que l'évangéliste a compris autrement la leçon de la foi et qu'il veut opposer à la foi qui demande des miracles celle qui croit à la parole. Le blâme que Jésus exprime d'abord tient à la même préoccupation, et, pris en lui-même, il fait écho à la parole de mécontentement que Jésus dit, dans les synoptiques, lorsqu'on lui amène l'enfant possédé que ses disciples n'ont pu délivrer (MX. IX, 19 ; MT. XVII, 17 ; LC. IX, 41). Si Jésus se trouve à Cana au lieu d'être à Capharnaüm, c'est pour les raisons qu'on a pu voir et qui tiennent en partie à l'économie générale de ces premiers chapitres. La signification générale du miracle est modifiée : au lieu de figurer directement la conversion des Gentils, l'histoire est une leçon sur la vraie foi qui caractérise le christianisme mystique, la foi qui doit caractériser l'Eglise de la gentilité. Ces traits, qui s'expliquent par les tendances du livre, n'obligent point à admettre (avec WELLHAUSEN, 23-24) un récit johannique primitif, indépendant des synoptiques, où l'histoire aurait été, comme dans ceux-ci, entièrement localisée à Capharnaüm.

X. — Le Paralytique de Bethzatha

De Cana, où il a guéri le fils de l'officier, Jésus vient à Jérusalem, où il guérit un paralytique le jour du sabbat (V, 1-18) ; à propos de ce « signe », il décrit l'œuvre de vie que son Père l'envoie accomplir dans le monde (V, 19-30), et, tout en invoquant le témoignage qui lui est rendu par le Père, il reproche aux Juifs de n'avoir pas écouté ce

V. 1 Après cela fut la fête des Juifs, et Jésus monta à Jéru-

que Jean a dit de lui, de ne pas faire attention à ce que Moïse a écrit à son sujet (v, 31-47).

« Après cela il y eut la fête des Juifs, et Jésus monta », — il vint, pour la seconde fois, de la Galilée — « à Jérusalem ». — Le nom de la fête n'est pas indiqué. Certains manuscrits (S C L) ont l'article devant, le mot « fête » (ἡ ἑορτή) ; d'autres (ABD, etc.) ne l'ont pas. Bien que l'addition de l'article soit facile à expliquer (après le mot ἦν et pour préciser l'indication), il est peu probable que l'auteur se soit contenté d'une formule vague ; il apporte si volontiers des données précises qui ne lui coûtent rien ! S'il a écrit : « la fête des Juifs », il aura eu en pensée la pâque (cf. VI, 4 ; XII, 1 ; II, 13, 23 ; IV, 45). Irénée (*Haer.* II, 22, 4) dit que cette pâque est la seconde des trois qu'il a comptées dans la vie publique du Christ ; il ne serait pas plus affirmatif s'il avait lu le mot « pâque » dans notre passage, et peut-être le lisait-il. Selon toute vraisemblance, le schéma chronologique de notre évangile comporte une durée totale de trois ans et demi, le chiffre messianique, pour le ministère de Jésus ; il est donc naturel que trois pâques y soient mentionnées avant celle qui coïncide avec sa mort ; la troisième est celle qui est en rapport avec la multiplication des pains (VI, 4) ; la première est celle qui suit le premier miracle de Cana (II, 13) ; la seconde ne peut être que la fête ici mentionnée, la seconde pâque, qui suit le second miracle de Cana. Mais, durant les premiers siècles, on croyait volontiers, d'après les plus anciens évangiles, que le ministère de Jésus n'avait duré qu'une année. Si la fête indiquée dans notre passage n'est pas nommée, si plusieurs Pères n'ont pas connu la troisième pâque, celle de la multiplication des pains, ce pourrait bien être parce que certains correcteurs bien intentionnés avaient fait dans notre évangile l'accord des traditions en supprimant deux pâques. Ceux qui croient impossible que toute une année de ministère galiléen soit supposée entre la guérison du paralytique et la multiplication des pains, ne trouvent entre le mois de décembre, époque présumée du séjour en Samarie (d'après IV, 35), et la pâque du chapitre VI, d'autre fête que celle de pourim, un mois avant la pâque ; mais cette fête, à supposer qu'elle eût quelque importance en Palestine au temps de Jésus, était à peine une fête religieuse, et pas du tout une fête du temple. On ne peut songer qu'à l'une des trois fêtes légales ; mais la pentecôte et la fête des tabernacles, qui auraient dû être désignées par leur nom, obligeraient toujours à

salem. [2] Or il est, à Jérusalem, à la (porte) des Brebis, une pis-

mettre une pâque entre le séjour à Samarie et le second voyage à Jérusalem. Le cadre de notre évangile est une donnée symbolique, et l'auteur de ce cadre ne se soucie pas autrement de le remplir avec des faits, bien qu'il ait voulu en tracer nettement les divisions. Au point de vue de la rédaction évangélique, un discours garnit aussi bien tel compartiment que pourrait le faire un récit, et il est évident qu'on a choisi un petit nombre de miracles significatifs pour y attacher les enseignements. Ou bien il faut lire : « *la* fête », et entendre la pâque, ou bien supposer que la leçon primitive était : « la pâque des Juifs » (cf. XI, 55), et qu'on a remplacé « *la pâque* » par « *fête* », comme on avait, semble-t-il, éliminé dans certains exemplaires toute la phrase concernant la pâque du chapitre VI.

« Or il est à Jérusalem ». — Ce présent est de style narratif et ne prouve pas que le récit soit antérieur à l'an 70, non plus que l'assertion (XI, 18) : « Béthanie *était* près de Jérusalem », en prouve que Béthanie et Jérusalem avaient complètement disparu quand fut écrite l'histoire de Lazare. — « A la » — porte — « des Brebis une piscine ». — C'est la leçon des meilleurs manuscrits, et elle a l'avantage de posséder une référence biblique, la porte des Brebis étant connue par le livre de Néhémie (IV, 1, 32, XII, 39) ; mais on est obligé de suppléer le mot « porte » (ἐπὶ τῇ προβατικῇ κολυμβήτρα. Les ms. BC ont ἐπί ; A D L, ἐν. Il paraît violent de lire : κολυμβήτρᾳ, en sous-entendant ensuite le même mot au nominatif devant ἡ ἐπιλεγομένη, ou bien un autre mot, par exemple οἰκία). La leçon (ms. S, Chrysostome, versions) : « Il est à Jérusalem une piscine des Brebis », provient d'une correction — « Appelée en hébreu Bethzatha ». — Le nom est diversement écrit dans les manuscrits (B, Βηθσαιδά. S L, Βηθζαθά. Leçon commune, Βηθεσδά. Certains critiques préfèrent le second nom, qui est, dans Josèphe *Bell.* II, 15, 5 ; 19, 4 ; V, 4, 2 ; 5, 8, où le nom se lit Βεζεθά, celui d'un quartier neuf de Jérusalem, au nord de la colline du temple. *Bethesda* pourrait signifier étymologiquement « maison de miséricorde » ; l'évangéliste semblerait plutôt entendre que le nom hébreu est l'équivalent de « piscine des brebis », la piscine ayant le même nom que la porte). — « Qui a cinq portiques ». — La piscine, disent les interprètes, était sans doute enfermée dans une construction pentagonale. Les anciens qui voyaient dans la source un symbole du judaïsme, et dans les cinq portiques une allusion aux cinq livres de la Loi, rencontraient probablement la pensée de l'évangéliste. Il convient que

cine appelée en hébreu Bethzatha, qui a cinq portiques. [3]Là, étaient couchés quantité d'infirmes, aveugles, paralytiques,

le bon pasteur vienne à la piscine des Brebis, que le Christ vienne à Israël et au monde, pour sauver les âmes de bonne volonté.

« Sous ces » — portiques, galeries couvertes qui entouraient la piscine, — « étaient couchés quantité d'infirmes, aveugles, paralytiques, estropiés ». — Le texte ordinaire ajoute : « qui attendaient le mouvement de l'eau. [4]Car un ange du Seigneur descendait de temps en temps dans la piscine et agitait l'eau : celui qui entrait le premier, après l'agitation de l'eau, était guéri, de quelque mal qu'il fût atteint. » Dans une religion moins avancée, l'ange serait le génie de la source. Comme les autres passages d'authenticité douteuse, celui-ci présente beaucoup de variantes dans les manuscrits. Ainsi certains témoins (ms. D, mss. lat.) n'ont que les mots : « attendant le mouvement de l'eau»; réciproquement le verset de l'ange se rencontre chez des témoins qui n'ont pas cette première indication (mss. A L). Le verset de l'ange est visiblement destiné à expliquer ce que dira le paralytique à Jésus (v, 7) : « Je n'ai personne », etc. ; et il semble, au premier abord, que l'explication soit indispensable. Mais les récits johanniques ne sont ordinairement que des esquisses où manquent parfois des circonstances importantes que n'omettrait pas un récit historique ou même légendaire bien équilibré. Celui qui nous occupe tient suffisamment sans les additions ; et comme ces additions n'ont rien de choquant pour le sens chrétien, on ne voit pas ce qui aurait pu en déterminer l'omission par les plus anciens témoins, si elles étaient originales ; d'autre part, il est facile d'expliquer leur insertion, puisqu'elles auront comblé une lacune apparente du texte primitif. Abstraction faite de leurs données, on comprend assez qu'il s'agit d'une source intermittente, douée de propriétés thérapeutiques, et qu'il fallait profiter du jet d'eau dans l'instant où il arrivait, parce que l'eau ne gardait pas longtemps son efficacité ; le bouillonnement se produisait à un endroit déterminé, à l'orifice de la source, ou bien il n'y avait place dans le bassin que pour un seul malade. Tout cela est indiqué dans le récit et n'est pas rendu plus clair par les additions. L'incertitude du texte, la présence de mots qui ne se rencontrent pas ailleurs dans l'évangile (ainsi ταραχή, δήποτε, νόσημα) sont encore des arguments probables contre l'authenticité du passage. A quoi l'on peut ajouter la longueur d'un développement qui va plutôt en sens contraire de la leçon que l'auteur veut tirer de son récit.

estropiés. [5] Et s'y trouvait un homme qui avait son infirmité depuis trente-huit ans. [6] Jésus, l'ayant vu couché, et sachant qu'il était (ainsi) depuis longtemps, lui dit : « Veux-tu être guéri? »

Les miracles ordinaires de la piscine feraient préjudice à celui qui va s'accomplir. Il pouvait y avoir des guérisons à la piscine, puisqu'on y venait ; mais l'auteur n'a pas dû insister sur leur réalité ni sur leur cause. L'eau de Bethzatha, comme le baptême de Jean, figure le régime de la Loi, et le cas du paralytique est destiné à montrer que ce régime ne conduit pas au salut.

« Or était là un homme qui avait son infirmité depuis trente-huit ans. » — Mot à mot : « ayant trente-huit ans en son infirmité. » On ne dit pas quelle était cette infirmité. Ce n'était pas la cécité ni une paralysie complète, puisque le patient pouvait se traîner jusqu'à la source, mais jamais assez vite pour arriver le premier. Comme ce malade représente vraisemblablement le peuple juif, les trente-huit ans doivent avoir une signification symbolique : si notre récit se place deux ans avant la passion, le total sera de quarante ans à la mort de Jésus ; on a pensé aux trente-huit ans de séjour au désert qui sont marqués dans le Deutéronome (II, 14), et le rapprochement ne manque pas de vraisemblance. La durée de quarante ans, qui marque dans la Bible le temps d'une génération et celui qui s'est écoulé entre la sortie d'Egypte et l'entrée dans la Terre promise, convient au personnage qui représente Israël et qui peut représenter aussi l'humanité sauvée par le Christ. — « Jésus, l'ayant vu couché, et sachant », — par sa science divine, — « qu'il était » — ainsi infirme — « depuis longtemps, lui dit : « Veux-tu être guéri? » — Inutile de chercher pourquoi Jésus vient près de la fontaine, puisque l'auteur n'en dit rien ; et si l'on veut à cette démarche une raison autre que providentielle, on sera fort empêché d'expliquer comment la bienveillance de Jésus ne se porte que sur un seul malade. Jésus ne vient pas pour une visite de charité aux infirmes de Bethzatha, il vient guérir le paralytique de trente-huit années, et, ce faisant, montrer qu'il apporte la vie aux hommes. La question : « Veux-tu être guéri? » ne devient naturelle que si on l'entend de cette manière, avec un sens spirituel qui la relève, l'empêche de paraître enfantine ou conçue artificiellement pour préparer le miracle.

« L'infirme lui répondit », — en termes respectueux mais tels qu'on peut les attendre d'un homme venu pour être guéri à la piscine des cinq portiques, et qui ne comprend pas que son interlocuteur peut lui

[7] L'infirme lui répondit : « Seigneur, je n'ai personne qui, lorsque l'eau s'est agitée, me jette dans la piscine ; et pendant que je vais, un autre avant moi descend. » [8] Jésus lui dit : « Lève-toi, prends ton lit et va-t-en. » [9] Et à l'instant l'homme fut guéri, prit son lit et s'en alla.

procurer la guérison qu'il lui propose : — « Seigneur, je n'ai personne pour me jeter dans la piscine quand l'eau a été agitée » — c'est-à-dire dans le moment où l'eau produit son effet bienfaisant. L'on peut donc supposer que le mouvement se produit à des intervalles assez fréquents mais irréguliers. — « Et pendant que je vais, moi », — péniblement et lentement, — « un autre », — plus ingambe, ou assez riche pour se faire porter au bon endroit,, — « descend avant moi ». — Il ne faut pas demander comment l'homme n'a pu trouver depuis trente-huit ans une occasion favorable. Les anciens commentateurs avaient imaginé que l'agitation de l'eau se produisait seulement une fois l'an, à l'occasion de la fête, ce qui est en contradiction avec la mise en scène. Mais ce paralytique devait être guéri par le Christ : il est une paralysie invétérée que Jésus seul peut guérir, parce que lui seul rajeunit, régénère l'humanité par le don de la vie éternelle.

Jésus lui dit : « Lève-toi, prends ton grabat et va-t'en ». — Ce sont à peu près les paroles que le Christ a dites au paralytique de Capharnaüm (Mc. II, 9, 11 ; Mt. IX, 5-6 ; Lc. V, 23-24). — « Et aussitôt l'homme fut guéri, prit son grabat et s'en alla. » — Le miracle s'opère si rapidement qu'il n'y a pas lieu d'analyser les impressions de celui qui en est l'objet ni de mettre sa foi au Christ comme intermédiaire entre la parole et la guérison : l'homme a reçu un ordre qu'il exécute, en l'accomplissant il est guéri. Le fait est rapporté pour sa signification mystique, non comme une leçon de foi. C'est la guérison du paralytique de Capharnaüm, transportée à Jérusalem, non pour le grossissement du miracle, mais pour une meilleure adaptation à la leçon symbolique introduite par l'évangéliste dans le récit traditionnel. Si le récit manque un peu d'équilibre, c'est que la donnée synoptique ne s'ajuste pas très naturellement à son nouveau cadre, non qu'une tradition indépendante, touchant un miracle hiérosolymitain, ait été surchargée de traits empruntés aux premiers évangiles. On n'aurait pas supposé que l'infirme de Bethzatha avait un lit ; mais l'auteur avait pensé l'indiquer suffisamment, et donner à entendre qu'on avait apporté le paralytique, en lui faisant dire qu'il n'avait personne pour le mettre dans la piscine ; l'infirme était dans la situation du para-

Or c'était sabbat ce jour-là. [10] Aussi les Juifs disaient-ils à celui qui avait été guéri : « C'est sabbat, et il n'est pas permis

lytique guéri par Pierre à la porte du temple (Act. III, 2) : on l'apportait le matin, et il devenait ensuite ce qu'il pouvait. La circonstance du jour vient après coup et n'est pas un trait original du récit johannique, mais une complication accessoire, surajoutée en vue de l'interprétation du miracle considéré comme symbole de l'œuvre du Christ C'est la combinaison, avec le paralytique de Capharnaüm, de la guérison sabbatique également racontée dans les premiers évangiles (Mc. III, 1-9 ; Mt. XII, 9-14 ; Lc. VI, 6-11).

« Or c'était sabbat ce jour-là ».— L'auteur s'en avise maintenant. De cette circonstance il résulte et que Jésus s'est mis en faute par la guérison opérée, et qu'il a ordonné une action délictueuse en disant à l'homme d'emporter son lit. La dernière contravention ne saurait se justifier par le principe que font valoir en cas semblables les synoptiques : le sabbat a été institué dans l'intérêt des hommes, et ce n'est pas le violer que de faire ce jour-là un bien supérieur à celui que le sabbat veut garantir (Mc. II, 25-27 ; Mt. XII, 3-5 ; Lc. VI, 3-4 ; XIV, 5). L'ordre de Jésus se justifie par un autre principe, indiqué subsidiairement dans les premiers évangiles : le Fils de l'homme est maître du sabbat (Mc. II, 28 ; Mt. XII, 8 ; Lc. VI, 5). Ce principe est appliqué de telle sorte que la loi du sabbat paraît abrogée par la seule volonté de Jésus, comme si l'infirmité qui clouait le paralytique sur son lit figurait l'état de l'homme sous la Loi mosaïque, et si la guérison, avec le transfert prohibé du lit, signifiait l'abrogation de cette Loi. Est dispensé de la Loi quiconque a reçu la vie que donne le Christ. La conversation de l'homme avec les Juifs est très instructive à cet égard.

« Aussi les Juifs dirent-ils à celui qui avait été guéri ». — Ces Juifs ne sont pas les premiers venus, mais des chefs, magistrats ou plutôt encore prêtres, qui sont qualifiés pour demander compte des manquements à la Loi (cf. I, 19 ; II, 18). Les autorités juives ne prennent pas garde à la guérison, qu'elles ne connaissent pas encore, ou dont il ne leur sied pas de demander l'explication, elles constatent la violation du sabbat par l'homme guéri, et elles lui disent une chose que, dans la réalité, il n'aurait pas pu ignorer ni oublier : — « C'est sabbat, et il ne t'est pas permis d'emporter le grabat ». — L'on pourrait trouver l'avertissement bien modéré ; mais, si les autorités ne commencent pas par la répression d'un flagrant délit qui ne saurait

à toi d'emporter le lit. » [11] Il leur répondit : « Celui qui m'a rendu sain m'a dit : « Prends ton lit et va-t-en ? » [12] Ils lui demandèrent : « Qui est l'homme qui t'a dit : « Prends et va-t-en ? » [13] Et le guéri ne savait qui c'était; car Jésus s'était retiré de la foule qui était dans l'endroit. [14] Après cela, Jésus le trouva dans

avoir d'excuse valable, c'est qu'il ne s'agit pas d'un homme qui portait un bois de lit dans la cour du temple le jour du sabbat, — car c'est dans le temple que Jésus, à son tour, va rencontrer cet homme, — mais de l'instruction à tirer de ce cas symbolique. L'homme — « leur répondit : « Celui qui m'a rendu la santé », — façon de parler qui supposerait plutôt que les interlocuteurs connaissent l'homme et savent qu'il était paralysé jusqu'à ce jour, — « m'a dit : « Prends ton grabat et va-t'en ». — « Les Juifs » ont encore l'air d'accepter cette excuse, et ils veulent se tourner maintenant contre celui qui a donné pareil ordre. — « Ils lui demandèrent : « Qui est l'homme qui t'a dit ; « Prends et va-t'en ? » — Il se trouve que — « le guéri ne savait pas qui c'était ». — L'étrangeté de cette mise en scène tient à ce que l'auteur, ayant eu ses raisons mystiques de localiser le miracle à la piscine de Bethzatha, veut, pour des raisons analogues, réunir dans le temple le miraculé, les autorités juives et Jésus, afin que le miracle soit expliqué par le Christ dans le saint lieu. L'homme ne savait pas qui l'avait guéri, — « car Jésus s'était retiré de la foule qui était dans l'endroit ». — On ne se doutait pas qu'il y eût eu foule à Bethzatha ; mais la foule arrive maintenant parce que l'auteur en a besoin. L'explication est gauche : elle veut signifier que l'homme n'a pas eu le temps d'interroger le Christ, qui s'est perdu dans la foule présente aussitôt le miracle accompli, et sans que les assistants eux-mêmes aient pu interroger le thaumaturge. Et « les Juifs » veulent bien, acceptant encore cette explication, laisser en paix l'homme avec le lit qu'il emporte en dépit du sabbat.

« Après cela ». — Ce ne peut pas être longtemps après, puisque tout de suite l'homme ira rejoindre les Juifs qui viennent de l'interroger. — « Jésus le trouva dans le temple ». — C'est donc là qu'il était avec son lit et que les Juifs l'avaient reprimandé. S'il est venu dans le temple, où selon la logique extérieure du récit, il n'avait que faire, c'est que, dans les synoptiques (*loc. cit.*), le paralytique de Capharnaüm reçoit l'ordre de s'en aller avec son lit « dans sa maison ». La maison n'est pas mentionnée ici, peut-être pour que l'allégorie ne crée pas d'équivoque ; mais l'auteur ne laisse pas d'y penser ; et parce

le temple et lui dit : « Te voilà devenu sain; ne pèche plus, de peur que pire ne t'arrive. » [15] L'homme s'en alla dire aux Juifs

que le paralytique est le peuple juif, la maison du paralytique est le temple de Jérusalem. Ainsi s'explique l'étrangeté de sa démarche.— « Et il lui dit : « Te voilà guéri ; ne pèche plus, de peur qu'il ne t'arrive quelque chose de pire ». — Par une rencontre fortuite en apparence, providentielle au fond, Jésus a « trouvé » dans le temple son homme, qui, tout naturellement, le reconnaît ; et comme, dans les synoptiques, le Christ a déclaré au paralytique, mais avant de le guérir, que ses péchés étaient remis (Mc, II, 5; Mt. IX,2; Lc V, 20), la rémission des péchés est aussi présupposée, dans notre évangile, à cette guérison, ou plutôt elle la constitue, les péchés passés étant aussi étroitement liés à l'infirmité que le serait une rechute avec la punition éternelle qui en serait la conséquence. Ce ne doit pas être en tant qu'individu que le paralytique a péché, mais en tant que personnification d'Israël (cf. IX, 1-3) : il n'y a donc pas lieu d'objecter qu'un individu paralysé depuis trente-huit ans n'avait pas dû commettre beaucoup de péchés. Peut-être est-ce parce que la maladie est le péché, qu'il n'a pas été question de péché avant le miracle ; il en est parlé maintenant pour laisser entrevoir la signification du récit symbolique. Il ne faut plus que l'homme pèche, s'il ne veut s'exposer à tous les maux ; son nouvel état serait pire que le premier et pourrait bien ne pas comporter de guérison (cf. Hébr. X, 26-31). Jésus guérit les hommes du péché pour qu'ils soient des saints ; s'il les affranchit de la Loi, ce n'est pas pour les livrer au péché et à la damnation (cf. Rom. VI, 1-18).

« L'homme s'en alla et il dit aux Juifs que c'était Jésus qui lui avait rendu la santé ». — L'homme rejoint à l'instant les personnages qui venaient de l'interroger. Il n'est pas nécessaire de supposer que Jésus, dans cette dernière rencontre, aura dit son nom à celui qu'il avait guéri. Pour le faire connaître, l'homme n'a eu qu'à le montrer à ceux qui l'avaient d'abord questionné. Sa démarche n'est pas à considérer comme une délation consciente ou maladroite, ni comme une excuse ou une justification personnelle, mais comme une sorte de témoignage rendu au Christ devant les chefs du judaïsme (cf. IX, la mise en scène de l'aveugle-né, plus accentuée dans le sens du témoignage, mais, dans l'ensemble, parallèle à celle-ci). Si le témoignage est inutile, la faute n'en est pas à celui qui le rend, mais à ceux qui ne veulent pas l'entendre et en prennent occasion de per-

que c'était Jésus qui l'avait rendu sain. [16] Et pour cette raison, les Juifs poursuivaient Jésus, parce qu'il faisait cela le jour du sabbat. [17] Mais il leur répondit : « Mon Père jusqu'à présent agit, et moi aussi j'agis. » [18] C'est pourquoi les Juifs cherchaient d'autant plus à le faire mourir, parce que, non seulement il n'obser-

sécuter le Christ. — « Et c'est pourquoi », — à cause de ce fait, — « les Juifs poursuivaient Jésus, parce qu'il faisait ces choses-là le jour du sabbat », — Il semblerait que la violation du sabbat dans le cas du paralytique n'ait pas été la seule, bien que nulle autre n'ait été mentionnée. On peut tordre cette phrase dans tous les sens pour l'atténuer le plus possible, lui faire dire que les Juifs prirent Jésus pour objet de leurs poursuites, ou bien qu'ils eurent dès lors l'intention de le poursuivre, on n'arrive pas à la faire tenir naturellement dans le cadre de l'incident rapporté, s'il ne s'agit que d'un incident. Tout va bien, si derrière la circonstance présente on voit la carrière du Christ et les débuts du christianisme poursuivi par la haine des Juifs. Ce qu'on nous fait lire correspond à la conclusion des histoires sabbatiques dans les trois premiers évangiles (Mc. III, 6 ; Mt. XII, 14; atténué dans Lc. VI, 11), où il est dit que les pharisiens, mécontents de ce que faisait Jésus, tinrent conseil entre eux pour le faire mourir. Notre auteur utilise, en la découpant, cette indication dont le caractère un peu vague s'accorde bien avec le sens profond sinon avec la forme extérieure de son tableau symbolique. A la persécution ébauchée le Christ oppose un mot de haute théologie. — « Et il leur répondit » — Pour la continuité du récit, la persécution juive tient la place d'une plainte ou d'un reproche adressé au Christ lui-même. Jésus dit : — « Mon Père jusqu'à présent agit, et moi aussi j'agis ». — Cette réflexion métaphysique est pour annoncer le grand discours qui va venir, accroché, un peu artificiellement, à notre histoire par ce beau mot trop profond. L'unité d'action du Père et du Fils ne sera expliquée que par le discours. Les Juifs sont supposés ne rien comprendre à cette déclaration, — en quoi ils auraient été excusables, — si ce n'est que Jésus, dans sa façon de parler de Dieu comme son père, se fait égal à Dieu : ce qui est pourtant interpréter d'après la théologie johannique le rapport du Père et du Fils, tout en forçant un peu la note sur l'article de l'égalité (cf. XIV, 28). — « C'est pourquoi les Juifs cherchaient de plus en plus à le faire mourir ». — C'est en toutes lettres la donnée synoptique ci-dessus mentionnée. — « Parce que, non seulement il n'observait pas le sabbat », — le violant par ses actes, « mais encore

ST. DENIOL'S LIBRARY,

vait pas le sabbat, mais encore il disait que son père était Dieu, se faisant lui-même égal à Dieu.

il appelait Dieu son père », — en un sens qui n'est pas celui des fidèles qui invoquent Dieu sous ce titre, mais — « se faisant lui-même égal à Dieu. » — A ces menées pour le faire périr, ou aux fausses idées qui les inspirent, Jésus va répondre par un grand discours. Il est permis de se demander si l'histoire, assez mal venue d'ailleurs, n'a pas été construite pour la mise en scène du discours préalablement existant. Quoi qu'il en soit, on ne saurait loger ni une persécution ni un complot dans le cours d'une conversation ordinaire. Répétons que l'auteur opère avec des idées générales et qu'il figure dans un récit particulier l'histoire du Christ et du christianisme. Ni le récit ni le discours ne correspondent à la situation qui aurait été celle de Jésus. Il n'est pas malaisé de voir que le trait du sabbat n'est que pour un semblant de couleur locale et le raccord avec la tradition synoptique, aussi pour le symbole, le point essentiel étant le rôle que s'attribue Jésus, c'est-à-dire la qualité du Christ johannique, défendue contre le judaïsme contemporain de l'évangéliste. C'est l'apologie de ce Christ qui va être développée dans le discours.

Ce que Jésus est censé avoir dit touchant le travail du Père et le sien tend à ruiner le principe même de l'observation du sabbat. Si « le Père travaille toujours », il ne faut pas prendre à la lettre ce que l'Ecriture a dit du repos de Dieu après la création ; et l'obligation du sabbat, qui est coordonnée à ce repos, perd sa raison d'être. Mais comme l'Ecriture conserve son autorité, l'on doit admettre que le récit de la Genèse et l'institution du sabbat sont ici interprétées en un sens supérieur à celui qu'indique la lettre. Ce sens allégorique n'est pas expliqué ni même insinué dans le propos de Jésus. Il est probable que le sabbat est renvoyé à la fin des temps et que la semaine de la création s'entend par rapport à la durée du monde actuel (cf. Hébr. IV, 9-11. Irénée, *Hær.* V, 28, attribue six mille ans à l'histoire du monde avant le septième millénaire, qui est pour le règne des saints). Mais cette considération ne fait pas préjudice à l'action perpétuelle de Dieu. Notre auteur paraît admettre, comme Philon (*Leg. alleg.* I, 5 ; voir Bauer, 55), qu'il est aussi essentiel à Dieu d'agir qu'au feu de brûler. L'action de Dieu s'entend au sens le plus universel. L'action du Logos incarné s'entend dans les mêmes conditions que celle de Dieu. Le Père agit toujours, nonobstant ce que la Genèse dit du sabbat ; le Fils en fait autant, parce qu'il est

19 Jésus donc répondit et leur dit :

« En vérité, en vérité je vous dis, le Fils ne peut faire de lui-même rien, s'il ne le voit faire au Père;

Fils et associé à l'œuvre du Père. La coordination de l'action du Fils à celle du Père est le fondement de l'analogie qui justifie l'indépendance du Fils à l'égard du sabbat ; et cette coordination se fonde à son tour sur la relation transcendante du Logos avec Dieu ; mais ces relations plus profondes ne sont pas visées directement dans le présent discours. Il est évident, et par le texte même, et par ce que Jésus va dire ensuite, que l'action du Fils n'est pas le dernier miracle, mais toute l'œuvre divine du salut qui s'accomplit par lui, bien qu'on ne doive pas aller sans doute jusqu'à dire que Jésus se donnerait ici comme l'organe de toute l'action divine dans le monde. selon qu'il a été dit dans le prologue (1, 3): « tout a été fait par lui, et rien n'a été fait sans lui ». Il ne s'agit pas maintenant de la création ni de l'ordre cosmique. Les Juifs sont choqués de la communauté d'action que Jésus dit exister entre Dieu et lui, y voyant la divinité du Christ au sens où l'entend l'évangéliste et où Jésus lui-même est censé l'enseigner. Il y a encore dans ce trait comme une transposition de ce qui se lit dans les premiers évangiles à propos du paralytique : là les pharisiens se scandalisent de ce que Jésus prononce la rémission des péchés, chose qui selon eux n'appartient qu'à Dieu ; ici Jésus se fait « égal à Dieu » d'une autre manière, par profession directe d'un rapport unique avec le Père.

Le discours qui suit est fait de deux parties, on pourrait presque dire de deux discours, qui, partant de la même idée générale, à savoir que le Fils ne fait rien de lui-même (v, 19 ; v, 30), développent deux thèmes différents, celui de l'œuvre de Dieu réalisée par le Fils (v, 20-29), et celui des témoignages qui garantissent la mission du Fils (v, 31-47). Les deux parties,la première surtout, sont assez régulièrement développées, en phrases rythmées, où l'on a pu voir des strophes (Müller, 12).

« Jésus donc répondit », — par des considérations théologiques aux Juifs qui cherchaient à le tuer, — « et il leur dit : « En vérité, en vérité je vous dis, le Fils ». — Dans cette partie du discours, Jésus dira constamment « le Fils », et dans la seconde,« je ».Cet indice et la différence des sujets ont fait supposer que les deux parties n'étaient pas de la même main (Wellhausen, 26).— « Le Fils ne peut rien faire de lui-même,à moins qu'il ne le voie faire au Père.» — Le Fils ne fait

Car ce que celui-ci fait, le Fils pareillement le fait.

rien comme œuvre propre, indépendamment de l'œuvre du Père, mais s'il ne fait rien de lui-même, il fait tout avec le Père. — « Car ce que celui-ci fait, le Fils le fait pareillement ». — Pour mesurer la portée de ces assertions, il faut en rapprocher d'autres passages où il est dit que le Père et le Fils ne sont qu'un ; que le Père est dans le Fils, et le Fils dans le Père ; que le Fils ne fait rien de lui-même, et que le Père accomplit ses œuvres en lui ; que ce qui est au Fils est au Père, et ce qui est au Père également au Fils ; que la mission du Fils est d'accomplir la volonté de celui qui l'envoie ; que le Fils vit par le Père vivant ; qu'il exécute librement la volonté du Père en abandonnant sa vie et en la reprenant ; que le Père l'emporte sur le Fils ; que le Père aime le Fils et que le Fils aime le Père et garde ses préceptes (x, 30, 38 ; xiv, 9-11 ; xvii, 10 ; iii, 35 ; iv, 34 ; vi, 38, 57 ; viii, 26 ; x, 18 ; xii, 49 ; xiv, 28, 31 ; xv, 10). Le Fils est le Logos incarné ; mais ce n'est pas son rapport métaphysique et éternel, c'est son rapport actuel avec le Père, qui est maintenant décrit. Les œuvres que le Père montre au Fils ne sont pas les décrets divins que le Logos a connus de toute éternité, ni des œuvres particulières que le Père réaliserait effectivement par lui seul, pour servir de modèles à l'action du Fils, mais les volontés du Père que le Fils perçoit et qu'il accomplit. Ces volontés n'en sont pas moins conçues comme une sorte de création spirituelle, qui devient réelle par l'action du Fils. Le mot « voir » est un terme métaphorique : il s'agit certainement d'une perception spirituelle dont le mode n'est pas autrement indiqué. Cette connaissance apparaît néanmoins différente de celle des prophètes, en ce qu'elle n'est point successive ni limitée pour ce qui regarde les œuvres à accomplir par le Fils. Le Fils les connaît toutes, il connaît celles qu'il a déjà faites, parmi lesquelles on peut compter la guérison du paralytique, volontés du Père qu'il a connues pour les exécuter, et il connaît aussi des œuvres plus grandes, les œuvres de vivification ou de résurrection spirituelle dont les miracles déjà faits ne sont que l'image. Le Fils connaît tout cela dès maintenant, depuis qu'il est Fils, et, comme Logos, dès l'éternité. Bref la science éminente du Christ n'est pas identifiée à la science éternelle de Dieu, et ce n'est pas une vision de Dieu même ; c'est la science que le Logos incarné tient du Père qui est en lui, le rapport éternel du Père et du Logos n'étant pas visé directement dans ces considérations.

Il semblait que Jésus voulût prouver qu'il est, en tant que vrai Fils,

[20] Car le Père aime le Fils, et il lui montre tout ce que lui-même fait;

Et il lui montrera plus grandes œuvres que celles-ci, pour que vous soyez étonnés.

[21] Car de même que le Père ressuscite les morts et donne la vie, Ainsi le Fils donne la vie à qui il veut.

[22] Car le Père ne juge personne,

au-dessus du sabbat, comme le Père ; mais l'intention réelle du discours est de montrer l'excellence du Christ et d'entamer le procès du judaïsme. C'est à l'amour du Père que le Fils doit tout ce qu'il sait, tout ce qu'il peut. — « Car le Père aime le Fils, et il lui montre tout ce qu'il fait lui-même », — tout ce qu'il veut faire et que le Fils doit réaliser ; — « et il lui montrera des œuvres plus grandes que celles-ci », — les œuvres dont les Juifs ont été déjà témoins, et non seulement le miracle spécial auquel s'ajuste le présent discours, — « afin que vous soyez dans l'étonnement ». — La surprise des Juifs n'est pas le dernier terme de la volonté divine : il s'agit de produire des signes et des réalités capables d'étonner les Juifs, des miracles dont ils ne comprendront pas le sens, une rédemption à laquelle ils n'auront point de part. — « Car de même que le Père ressuscite les morts et donne la vie », — le pouvoir de donner la vie et de la rétablir étant l'acte divin par excellence, — « ainsi le Fils donne la vie à qui il veut ». — Il possède en ce qui regarde la vie et la résurrection le même pouvoir que Dieu. Les termes de vie et de mort sont employés au sens le plus large et le plus compréhensif : vie naturelle et vie spirituelle, vie présente et vie ressuscitée, la résurrection étant restauration de la vie naturelle et couronnement de la vie spirituelle. Tout vient sous le même symbole, le mot vie représentant directement la vie naturelle, et figurativement, par celle-ci, la vie spirituelle et la vie ressuscitée, toutes ces vies n'en formant qu'une dans la perspective. C'est apparemment en prévision de la résurrection de Lazare qu'il est parlé de l'étonnement qu'éprouveront les Juifs; mais la résurrection de Lazare figure la résurrection spirituelle de l'humanité et la résurrection immortelle des élus. On dirait que l'élément eschalogique domine en ce qui vient d'être dit touchant la résurrection et ce qui est ajouté touchant le jugement, le Fils semblant investi du pouvoir de résurrection afin de présider ensuite au jugement universel. Mais ce n'est pas de l'eschatologie juive qu'il s'agit, ni de la résurrection des morts pour le jugement dernier. — « Car le Père ne juge

Mais il a remis tout le jugement au Fils,
23 Afin que tous honorent le Fils comme ils honorent le Père :
Qui n'honore pas le Fils, n'honore pas le Père qui l'a envoyé.
24 En vérité, en vérité je vous dis que qui écoute ma parole,
Et croit à celui qui m'a envoyé, a la vie éternelle,
Et qu'il n'est pas sujet au jugement,
Mais qu'il est passé de la mort à la vie,
25 En vérité, en vérité je vous dis que vient l'heure et que maintenant elle est,
Où les morts entendront la voix du Fils de Dieu,
Et ceux qui l'auront entendue vivront.
26 Car de même que le Père a la vie en lui-même,

personne, mais il a remis tout le jugement, » — le jugement de tous les hommes — « au Fils ». — Cependant une préoccupation actuelle apparaît en ce qui est dit pour expliquer cette communication de l'autorité judiciaire : — « Afin que tous honorent le Fils comme ils honorent le Père ». — Accomplissant œuvre divine, le Christ a droit aux honneurs divins. Ces honneurs ne sont pas proprement la gloire du Fils comme juge suprême de l'humanité, mais les égards qui lui sont dus dans l'accomplissement de sa mission terrestre, puisque l'on ajoute : — « Celui qui n'honore pas le Fils n'honore pas le Père qui l'a envoyé », — et que le jugement qu'exerce le Fils se réalise dès maintenant par le fait que l'on croit ou que l'on ne croit pas à sa parole. — « En vérité, en vérité je vous dis que celui qui écoute ma parole, et qui », — ce faisant, — « croit à celui qui m'a envoyé, a la vie éternelle », — est déjà ressuscité spirituellement, — « et qu'il n'est pas soumis au jugement », — il échappe dès maintenant à la damnation, — « mais qu'il est passé de la mort » — spirituelle — « à la vie » — qui ne finit point. Il paraît évident que le mot jugement se prête à la même variété de sens que les mots « vie », « mort », « résurrection », et que celui qui refuse de croire est « déjà jugé » (cf. III, 17-21), comme celui qui croit est déjà ressuscité, ce qui rend superflus et la résurrection finale et le dernier jugement.

L'explication du privilège qu'a le Fils de procurer cette résurrection spirituelle et le discernement préliminaire des élus et des réprouvés vient plus bas (v, 26) : — « Car de même que le Père a la vie en lui-même », — une vie éternelle et infinie dont il a fait com-

Ainsi a-t-il donné au Fils d'avoir la vie en lui-même ;
[27] Et il lui a donné le pouvoir de faire jugement,
Parce qu'il est fils d'homme,
[28] [Ne vous étonnez pas de cela, parce que vient l'heure où

munication au Fils, — « ainsi a-t-il donné au Fils d'avoir la vie en lui-même», — cette vie surabondante que le Fils ensuite communique, maintenant et pour toujours, à ceux qui croient en lui ; — « et il lui a donné le pouvoir de faire jugement », — le discernement qui s'opère dans les âmes, celles qui croient n'étant pas jugées mais sauvées, celles qui refusent de croire étant dès maintenant jugées, c'est-à-dire damnées, sans qu'il soit besoin du jugement dernier, ni de la résurrection finale ; et ce double pouvoir de vie et de jugement appartient au Fils — « parce qu'il est fils d'homme », — c'est-à-dire parce qu'il est homme et qu'il traite en cette qualité avec les hommes. Bien que l'article manque dans la formule « fils d'homme », celle-ci fait allusion, tout en l'interprétant d'après sa signification naturelle, au titre messianique de « Fils de l'homme », dont il a été fait usage antérieurement. Le jugement des hommes est censé affaire d'homme, mais du Logos-homme, puisque le jugement est aussi bien, en soi, affaire de Dieu. Dieu ne l'exerce pas directement, il en charge son Fils, qui est le Fils de l'homme, et qui est homme, étant le Logos en chair. Le Fils est homme par la nature, non par la faiblesse de l'humanité (cf. Hébr. II, 14-18). Ainsi se trouve transformé et agrandie la déclaration du Christ dans les synoptiques: « Le Fils de l'homme sur la terre a pouvoir de remettre les péchés » (Mc. II, 10; Mt. IX, 6 ; Lc. V, 24). On ne doit pas être surpris que le Christ, ayant reçu de tels dons, accomplisse de telles œuvres. — « Ne vous étonnez pas de cela ».

Ces derniers mots se rattachent à ce qui précède ; mais ils font surtout transition à ce qui suit dans le texte traditionnel : « parce que l'heure vient », etc. Avant l'explication qu'on vient de voir, il est déjà question de l'heure qui vient » (v, 25), et quoique les répétitions soient fréquentes dans les discours de notre évangile, celle-ci se présente en des conditions qui ont fait douter de son authenticité (Müller, 14). La première mention de l'heure a coupé un développement logiquement construit (v, 24, 26-27) et parallèle au début du discours (v, 19-23. Noter la correspondance des ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, v, 19 et 24, et des ὥσπερ γὰρ ὁ πατήρ, v, 21 et 26, et la proportion rythmique des deux morceaux). Elle semble-

tous ceux qui sont dans les tombeaux entendront sa voix, [29] et ils sortiront, ceux qui auront fait le bien, pour résurrection de vie, ceux qui auront fait le mal, pour résurrection de jugement.]

rait amorcer le thème de la résurrection au sens strict du mot, et elle s'arrête sur une proposition équivoque en elle-même, qui en appelle une autre dont l'absence semble ne pouvoir être que le résultat d'un accident. — « En vérité, en vérité je vous dis que l'heure vient, » — elle est toute proche, — « et qu'elle est arrivée maintenant », — l'heure qui vient, et qui se confond avec l'heure qui est arrivée, étant celle de la résurrection spirituelle, aussi peut-être celle du « signe » de la résurrection, le miracle de Lazare, — « où les morts entendront la voix du Fils de Dieu, et ceux qui l'auront entendue vivront ». — Cela ne peut pas signifier simplement que tous les morts ressusciteront : outre que le mot « vivre » semble accentué de façon à ne pouvoir s'appliquer aux damnés, le participe : « ceux qui auront entendu » ne s'entend pas de tous les morts, mais de ceux qui auront écouté, non pas l'ordre de ressusciter, mais la parole évangélique du Christ ; il s'agirait donc des croyants et de la résurrection spirituelle, et il faudrait après cela un membre de phrase concernant ceux qui n'auront pas écouté la parole. D'autre part, la reprise (v, 28 *b*-29) se rattache mal à : « ne vous étonnez pas de cela », l'explication contenue dans les versets précédents (v, 26-27) n'ayant pas elle-même besoin d'être expliquée, et ce qui suit n'en étant pas l'explication naturelle. Mais la reprise a une signification nettement eschatologique, elle concerne la résurrection corporelle des défunts, distinguant ceux qui auront fait le bien et ceux qui auront fait le mal, ceux-ci ressuscitant pour leur condamnation, et ceux-là pour la vie éternelle : — « Parce que l'heure vient où tous ceux qui sont dans les tombeaux entendront sa voix ». — Il n'est pas ordinaire que la voix du Christ remplace ainsi la trompette, mais la reprise est influencée par la première assertion. — « Et ils sortiront » — de leurs sépulcres, — « ceux qui auront fait le bien, pour résurrection de vie » — éternelle, — « ceux qui auront fait le mal, pour résurrection de jugement », — c'est-à-dire d'éternelle damnation. Cette finale n'est pas dans le ton général du discours, et elle ne rejoint pas la strophe incomplète sur la résurrection (v, 25). L'hypothèse d'une altération accidentelle n'est donc pas la plus vraisemblable. Il semble plutôt qu'une strophe sur la résurrection spirituelle venait en dernier lieu,

[30] Je ne puis rien faire de moi-même :
Selon que j'entends, je juge, et mon jugement est juste,
Parce que je ne cherche pas ma volonté,
Mais la volonté de celui qui m'a envoyé.
[31] Si c'est moi qui me rends témoignage, mon témoignage

de même esprit et de même type que les deux doubles strophes qui subsistent (19-20, 21-23 ; 24, 26-28 *a*), et qu'un rédacteur aura transposé et tronqué cette strophe, en ajoutant de son cru la finale eschatologique. Ce rédacteur a procédé ainsi parce que le contenu de la finale primitive excluait trop visiblement la résurrection corporelle et le jugement au dernier jour. Il n'en reste pas moins que ce discours sur l'œuvre du Fils s'accordait exactement avec le discours à Nicodème. Ces deux morceaux, rétrospectivement, éclairent le prologue, qui a été conçu dans le même esprit.

L'instruction sur le témoignage est introduite par une répétition de la déclaration initiale (v, 19), et cette répétition pourrait aussi bien être considérée comme la conclusion de l'instruction sur l'œuvre du Fils : ce pourrait donc être une transition artificielle, ménagée par le rédacteur du discours, entre deux morceaux originairement distincts. — « Je ne puis rien faire de moi-même » — dans l'œuvre qui vient d'être décrite. — « Selon que j'entends, je juge ». — Il ne s'agit pas de l'audition des personnes jugées ; mais de même que le Fils ne fait rien que ce qui lui a été montré par le Père, de même il ne porte aucun jugement dont le Père ne l'ait instruit ; par conséquent, ses sentences ne sont point arbitraires. — « Et mon jugement est juste ». — Ainsi l'auteur pense toujours aux jugements rendus par le Christ, non à une communication qui lui serait faite de la sagesse divine. — « Parce que je ne cherche pas ma volonté », — la satisfaction d'une volonté propre, — « mais la volonté de celui qui m'a envoyé ». — L'appel à celui qui envoie accuse déjà la préoccupation du témoignage qui va être invoqué. Ces déclarations sont significatives : elles différencient, peut-être tendent-elle consciemment à différencier le Christ de certains « fils de Dieu », de maîtres de la gnose comme Simon le Magicien, qui célébraient ou dont on célébrait l'œuvre divine, mais à leur honneur plutôt qu'à celui de Dieu. Le Christ johannique n'a pas de prétentions personnelles ; si grand qu'il soit, tout ce qu'il est vient de Dieu, et tout ce qu'il fait est pour la gloire du Père (cf. WETTER, 174).

« Si c'est moi qui me rends témoignage ». — Il est sous-entendu qu'on pourrait reprocher au Christ de se faire valoir lui-même. Ce

n'est pas vrai. [32] Il est un autre qui rend témoignage de moi, et je sais que le témoignage qu'il rend de moi est vrai. [33] Vous avez envoyé à Jean, et il a rendu témoignage à la vérité. [34] Pour moi, ce n'est pas d'un homme que je reçois le témoi-

reproche n'est expressément formulé que plus loin (VIII, 13), et là Jésus déclarera que le principe, dont nous le voyons admettre ici l'application à son cas, souffre exception par rapport à lui. — « Mon témoignage n'est pas vrai », — ne fait pas foi, n'est pas recevable. Mais ce n'est pas lui qui réellement témoigne en sa faveur. — « Il en est un autre qui rend témoignage de moi ». — Cet « autre » n'est pas Jean, dont il va être parlé aussitôt, mais pour dire que son témoignage, si respectable qu'il soit, si considéré qu'il eût dû être par les Juifs, n'est pas celui qui compte absolument et qui dispense de chercher ailleurs ; le témoignage indiscutable est celui du Père. — « Et je sais que véritable est le témoignage qu'il rend de moi ». — « Je sais » peut sembler singulier, puisque le « si » (v. 31) ne fortifie pas l'argument ; c'est peut-être pour cette raison que plusieurs témoins (mss. SD, etc.) lisent : « vous savez » ; mais qu'il s'agisse de Dieu ou de Jean, « vous savez » est encore moins naturel que « je sais », les Juifs ignorant de qui Jésus parle, et un appel à leur expérience aurait dû être plus accentué (cf. ὑμεῖς ἀπεστάλκατε, v, 23). Le Christ johannique dit volontiers « je », et si celui-ci n'est pas de circonstance, il est de mise à l'égard du lecteur, que concerne, au fond, le discours. Jésus se flatte, devant les Juifs, d'avoir un témoin qu'il sait bien ne pouvoir être récusé par eux : ils comprendront, s'ils peuvent, de quel témoin il s'agit. Ce n'est pas des Juifs qu'on peut dire qu'ils connaissent la vérité du témoignage rendu au Christ par le Père soit dans les miracles de Jésus soit par l'Ecriture, puisque les Juifs ne comprennent aucunement l'objet du témoignage en question (mais noter le rapport de langage entre v, 32, et XIX, 35 ; I JN, v, 9).

« Vous avez envoyé à Jean ». — Référence à la délégation dont il a été parlé au commencement du livre (I, 19). — « Et il a rendu témoignage à la vérité ». — Il paraît bien que le témoignage visé soit non seulement ce que Jean a dit aux envoyés des Juifs, mais encore et plutôt ce qu'il a dit devant les disciples (cf. I, 32-34), puisque Jean n'a point parlé de Jésus aux envoyés : en sorte que la référence convient mieux pour le lecteur de l'évangile que pour l'auditoire du Christ. Si vrai qu'ait été le témoignage de Jean, le Christ ne prétend pas s'en autoriser, parce que ce n'est qu'un témoignage humain. — « Quant à moi,

gnage ; mais ce que j'en dis est pour que vous soyez sauvés.
[35]Lui (Jean) était la lampe qui brûle et brille, et vous vous êtes plus
à vous réjouir un moment à sa lumière. [36] Mais le témoignage que
j'ai vaut mieux que celui de Jean ; car les œuvres que le Père
m'a chargé d'accomplir, les œuvres mêmes que je fais, témoignent

ce n'est pas d'un homme que je reçois le témoignage » — que comporte ma mission. Si donc le Christ évoque ce témoignage, ce n'est pas pour lui-même, à qui le témoignage n'est pas proportionné, mais dans l'intérêt des auditeurs, pour leur salut. — « Mais ce que j'en dis est pour que vous soyez sauvés ». — Celui qui a écrit ces lignes sur Jean-Baptiste doit être le même qui a interpolé dans l'hymne au Logos le témoignage que Jean rendit à la lumière, « afin que tous crussent par lui » (I, 6-8, 15). C'est en regard de ce passage et en faisant écho aux propos attribués à Jésus dans les synoptiques au sujet de Jean (Mt. XI, 7-11, surtout 16-19; Lc. VII, 24-35), que Jésus émet le jugement suivant : — « C'était la lampe qui brûle et brille ». — Nous savons déjà que Jean n'était pas la lumière; ce n'était qu'un flambeau. — « Et vous vous êtes plus à vous réjouir un moment à sa lumière. » — Les Juifs n'ont pas profité de cette lumière pour s'éclairer, mais pour s'ébaudir un moment comme des mouches au soleil, ou plutôt comme les enfants auxquels les Juifs sont expressément comparés dans les synoptiques (*loc. cit.*). L'espèce de crédit dont le Baptiste a paru jouir un certain temps auprès d'eux n'était de leur part qu'un jeu dont ils ne retirèrent aucun profit, puisque le témoignage de Jean ne les conduisit point au Christ. On remarquera qu'il est parlé ici de Jean comme s'il était mort: le point de vue du présent discours est le même que dans les additions du prologue.

« Mais le témoignage que j'ai vaut mieux que celui de Jean ». — A la lettre : « Mais moi, j'ai le témoignage plus grand que Jean », — non pas un témoignage plus grand que celui dont Jean lui-même a été pourvu, — ce qui ne reviendrait pas au présent contexte, — mais un témoignage supérieur à celui que Jean était capable de délivrer. Ce témoignage est celui de Dieu même dans les œuvres que le Fils a reçu pouvoir et mission de réaliser. — « Car les œuvres que le Père m'a chargé d'accomplir », — mot à mot : « que le Père m'a données pour que je les fasse », langage qui implique des nuances de pensée johanniques plus faciles à entendre qu'à traduire, — « les œuvres mêmes que je fais témoignent de moi que le Père m'a envoyé ». — Elles prouvent que Jésus est le Fils de Dieu. Les œuvres en question

de moi, que le Père m'a envoyé. [37] Et le Père qui m'a envoyé, c'est lui qui a rendu témoignage de moi. Vous n'avez jamais entendu sa voix, ni vu sa face, [38] et vous n'avez pas sa parole demeurant en vous, puisque vous ne croyez pas à celui qu'il a envoyé. [39] Vous scrutez les Ecritures, parce que vous pensez y trouver

ne sont pas seulement les miracles, mais l'œuvre entière de salut, l'œuvre de vie dont il a été parlé plus haut. Ce n'est pas toutefois ce témoignage du Père dans les œuvres du Fils qui est allégué directement comme supérieur à celui de Jean. Il y a un autre témoignage exprès du Père, qui appartient au passé, et que les Juifs dédaignent, le témoignage des prophéties. — « Le Père qui m'a envoyé, c'est lui qui » — dès longtemps — « a rendu témoignage de moi », — en faisant annoncer ma venue dans les Ecritures. — « Vous n'avez jamais entendu sa voix ni vu sa face », — attendu que « nul » homme « n'a jamais vu Dieu » (I, 18; III, 18). Ceci n'est pas précisément un reproche, mais une infériorité des Juifs à l'égard du Christ, infériorité qui n'aurait pas besoin d'être mentionnée si la théologie de l'auteur ne voulait contredire l'interprétation littérale de certains passages dans ces mêmes Ecritures qui sont invoquées en faveur de Jésus : les Juifs n'ont jamais entendu la voix de Dieu, bien que l'Ecriture dise qu'elle a retenti sur le Sinaï; ils n'ont jamais vu la face de Dieu, bien que l'Écriture dise que Moïse a vu Dieu face à face; de même, ils n'ont pas sa parole dans leurs cœurs bien qu'ils conservent avec soin les Ecritures qui la contiennent. — « Et vous n'avez pas sa parole demeurant en vous ». — La parole révélée n'est pas devenue dans vos cœurs une lumière permanente, — « puisque vous ne croyez pas à celui qu'il a envoyé », — vous n'avez pas reconnu en lui le Messie que Dieu annonçait dans les Ecritures. Avant d'avoir expliqué en quoi consiste le témoignage du Père, Jésus se trouve reprocher aux Juifs de ne l'avoir pas écouté. Peu naturelle dans la bouche du Christ, cette argumentation instruit le procès du judaïsme devant le lecteur, et fait l'apologie du christianisme à l'égard des Juifs.

C'est précisément parce que les Ecritures et la révélation de l'Ancien Testament sont déjà dans la pensée de l'évangéliste, qu'il fait dire au Christ : — « Vous scrutez les Ecritures ». — Le verbe (ἐραυνᾶτε) est un indicatif, non un impératif. L'économie de la phrase le montre suffisamment : « Vous sondez les Ecritures, y cherchant la vie... et vous ne voulez pas venir à moi pour avoir la vie. » Mais on a souvent pris l'impératif, faute d'entendre ce qui précède, et parce

la vie éternelle : ce sont elles qui rendent témoignage de moi ; [40] et vous ne voulez pas venir à moi pour avoir la vie. [41] Des hommes je n'accepte pas gloire ; [42] mais je vous connais pour n'avoir pas l'amour de Dieu en vous. [43] Moi, je suis venu au nom de mon Père, et vous ne m'acceptez pas : si un autre vient en son

qu'on voyait dans « les Ecritures » un nouveau témoignage. — « Vous scrutez les Ecritures », — en interrogeant tous les textes et les discutant minutieusement, — « parce que vous pensez y trouver la vie éternelle ». — Les Juifs pensent ainsi, et cette conviction se trouve être pour eux trompeuse, parce qu'ils ne comprennent pas le sens de Ecritures qu'ils interrogent — « Ce sont elles qui rendent témoignage de moi ; et », — ne vous en apercevant pas, — « vous ne voulez pas venir à moi pour avoir la vie » — que vous cherchez ainsi en vain dans l'Ecriture. Le salut n'est pas dans l'Ecriture, il est dans la foi au Christ, qui est annoncé par l'Ecriture. C'est la doctrine de Paul, mais dégagée de la dispute sur les observances, entièrement sûre d'elle-même, indiscutée, devenue le fondement du christianisme.

Si le Christ demande la foi des hommes, ce n'est pas qu'il attende d'eux sa gloire ni qu'il la cherche de leur côté. — « Je n'accepte pas de gloire des hommes ». — Jésus chercherait d'autant moins cette gloire auprès des Juifs, qu'il les connaît comme n'ayant pas l'amour de Dieu. — « Mais je vous connais », — et je sais — « que vous n'avez pas l'amour de Dieu en vous-mêmes ». — C'est parce qu'ils n'aiment pas Dieu qu'ils rejettent son envoyé. — « Moi, je suis venu au nom de mon Père », — par lui commissionné, — « et vous ne m'acceptez pas », — vous ne croyez pas en moi et vous me repoussez. — « Si un autre vient en son nom, vous l'accepterez. » — Celui-là cherchera sa gloire auprès des Juifs, et eux rechercheront leur gloire auprès de lui. L'assertion est si nette qu'elle semble viser un individu déterminé, non pas en général le premier Messie venu. Les synoptiques parlent de faux Christs et de faux prophètes (Mc. XIII, 6 ; Mt. XXIV, 5 ; cf. Lc. XXI, 8), mais qui seront un danger aussi bien pour les croyants de l'Evangile. Il s'agit ici d'un seul et qui séduira les Juifs seulement. Les Pères, et déjà Irénée, pensaient à l'Antichrist ; mais il s'agit plutôt d'un faux Messie. Plusieurs voient ici une allusion au soulèvement de Bar-Kochba (132-135), ce qui obligerait à placer la rédaction dernière de notre évangile après l'an 130. Le point de vue de l'évangéliste pourrait fort bien ne pas exclure tels noms de « fils de Dieu », chefs de secte qui, dans les derniers temps, avaient trouvé

propre nom, vous l'accepterez. [44] Comment pouvez-vous croire, vous qui acceptez gloire les uns des autres, et ne recherchez point la gloire qui vient de Dieu seul? [45] Ne pensez pas que ce soit moi qui vous accuse devant le Père. Votre accusateur, c'est Moïse, en qui vous espérez. [46] Car si vous croyiez Moïse, vous me croiriez aussi, parce que c'est de moi qu'il a écrit. [47] Mais si vous ne croyez pas à ses écrits, comment croirez-vous à mes paroles? »

plus ou moins de crédit auprès des Juifs, soit ceux de la Palestine, soit ceux de la dispersion. On pourrait songer aux instigateurs des révoltes juives sous Trajan ; mais le texte ne favorise pas l'idée de menées politiques. — « Comment pouvez-vous croire », — avoir la vraie foi en Dieu et en son envoyé, — « vous qui acceptez gloire les uns des autres? » — Il ne s'agit probablement pas de la vanité rabbinique ni de l'orgueil sacerdotal, mais de l'orgueil juif, de la disposition à chercher en tout et jusque dans la religion une satisfaction pour la vanité personnelle et le goût des honneurs. — « Et qui ne recherchez point la gloire qui vient de Dieu seul », — le véritable honneur que Dieu accorde à la vraie foi.

Après cette sortie contre les Juifs à propos de la fausse gloire, le discours remonte au témoignage des Ecritures (v, 39), de la Loi, mais personnifiée en Moïse. Ainsi le couplet sur la fausse gloire (v, 41-43) est comme intercalé dans l'argument tiré du témoignage biblique. — « Ne pensez pas que ce soit moi qui vous accuse devant le Père », — bien que nulle plainte ne fût plus légitime. — « Votre accusateur est Moïse, en qui vous espérez ». — Les Juifs n'ont pas d'autre accusateur que celui-là même qu'ils regardent comme leur médiateur auprès de Dieu. — « Car si vous croyiez Moïse », — si vous ajoutiez foi à ce qu'il a écrit, « vous me croiriez aussi », — vous ajouteriez foi à ma parole, — « parce que c'est de moi qu'il a écrit », — je réalise ce qu'il annonce dans la Loi. Non pas peut-être la seule prophétie du Deutéronome (cf. *supr.*, I, 21, 45), mais l'ensemble de la Loi interprétée comme prophétie et figure de l'Evangile. — « Mais si vous ne croyez pas à ses écrits », — autorité pour vous indiscutable, — « comment croiriez-vous à mes paroles », — qui amènent l'accomplissement de cette Ecriture? L'antithèse ne paraît pas être entre l'autorité ancienne de l'Ecriture et la parole nouvelle du Christ, mais entre la prophétie qui annonce et la parole qui réalise. Il est naturel qu'on ne croie pas à celle-ci quand on méconnaît le sens de celle-là. Les Juifs n'ont donc

VI, 1 Après cela, Jésus s'en alla de l'autre côté de la mer

pas à compter sur Moïse ; Jésus leur dira de même (VIII, 33-56) qu'ils n'ont pas à compter sur Abraham, dont ils se vantent d'être les descendants selon la chair, tandis qu'ils ne le sont pas selon l'esprit; ainsi l'Ecriture et ses héros sont devenus la propriété du christianisme. Le discours n'a pas d'autre conclusion, et le récit n'en a aucune. On verra plus loin qu'une partie du chapitre VII (vv. 15-24) paraît avoir eu primitivement sa place à la fin du présent chapitre ; mais ce supplément ne fournirait toujours pas de transition au récit de la multiplication des pains. Dans son ensemble, l'instruction sur le témoignage que les Juifs n'ont pas reçu est une diatribe contre l'incrédulité juive qui depuis près d'un siècle résiste à la prédication chrétienne, sans s'être laissé toucher ni par les miracles du Christ, ni par le mystère de salut qu'il a réalisé. ni par l'autorité de Jean-Baptiste, ni par l'évidence des Ecritures. Le caractère secondaire et rédactionnel de cette instruction ne paraît pas contestable.

XI. — Le pain de vie

Tout le sixième chapitre de notre évangile est dominé par l'idée du Christ pain de vie. Le récit de la multiplication des pains (VI, 1-15) en est le symbole ; le miracle de Jésus marchant sur les eaux (VI, 16-21) aide à la comprendre ; les discours qui suivent (VI, 22-40, 41-51, 52-59, 60-65, 66-71) tendent à l'expliquer, et les impressions diverses que produisent ces discours représentent l'attitude des Juifs et celle des chrétiens devant le mystère du salut, en tant que ce mystère se résume dans la doctrine et le sacrement du pain vivant et vivifiant.

La formule de transition : « Après cela » — est à prendre au sens le plus large. Le précédent tableau était localisé à Jérusalem ; celui qu'on va voir est localisé en Galilée. On ne dit pas quand ni comment Jésus revint de Jérusalem. On le prend en Galilée, à Capharnaüm ou dans les environs (cf. VI, 17, 24, 59), et on le fait passer de la rive occidentale du lac à la rive orientale. — « Jésus s'en alla de l'autre côté de la mer de Galilée ». — Il est évident que cette proposition ne sous-entend pas Jérusalem comme point de départ de la traversée, mais la rive occidentale du lac. La multitude qui suit le

de Galilée, (ou) de Tibériade; [2] et une grande multitude le suivait, parce qu'on voyait les miracles qu'il faisait sur les malades. [3] Et Jésus monta sur la montagne, et il s'assit avec ses dis-

Christ ne vient pas non plus de Jérusalem, mais de Capharnaüm et des bourgs voisins. Le tableau hiérosolymitain du paralytique guéri a montré en Jésus le médiateur de la vie. Le tableau galiléen va le montrer comme aliment de cette vie supérieure. Le miracle de la multiplication des pains, raconté par les synoptiques (Mc. VI, 32-44 ; Mt. XIV, 13-21 ; Lc. IX, 10-17), est choisi pour cet objet. Il est maintenu dans son cadre primitif, et parce qu'on ne pouvait l'en retirer, et parce qu'il y est très bien relativement au plan du livre, où les trois miracles galiléens viennent avant trois pâques et préludent chacun à un ministère hiérosolymitain. Il faut donc se représenter Jésus, accompagné de ses disciples, comme dans les synoptiques, et passant avec eux, en barque, des environs de Capharnaüm à un point situé sur la rive orientale de la mer de Galilée, ou — « de Tibériade ». — Le nom de Tibériade est ajouté, parce que cette désignation était usitée dans le monde grec au temps où notre évangile fut écrit. Tibériade n'est pas mentionnée dans les synoptiques. — « Et une grande multitude le suivait », — non pas précisément pour l'entendre, mais — « parce qu'on voyait les miracles qu'il faisait sur les malades ». — Ce trait est signalé pour faire connaître les dispositions des Galiléens, frappés par les miracles et prêts à acclamer un Messie national, insensibles à la parole qui demande la foi au Christ mystique, maître de la vie éternelle. Dans Marc, la foule suivait Jésus pour l'entendre ; dans Matthieu, elle se présentait avec de nombreux malades, que Jésus guérissait ; Luc réunit prédication et guérisons. Notre auteur retient seulement les guérisons, mais non comme circonstance particulière qui aurait été en rapport direct avec le miracle ; il ne dit pas que Jésus ait passé la journée avec la foule, à guérir des malades. Bien qu'il ait dit d'abord que la foule suivait Jésus, cette foule n'est pas là quand Jésus débarque avec ses disciples : — « Or Jésus monta sur la montagne et il s'assit avec ses disciples ». — Le Christ remarquera ensuite la présence de la foule (VI, 5). Sans doute est-il sous-entendu que la foule a suivi à pied, le long du rivage, comme le dit expressément Matthieu (XIV, 13 ; cf. Mc. VI, 33), et que Jésus est arrivé le premier, contrairement à ce que disent les deux premiers évangiles. C'est que la mise en scène du discours sur la montagne a contaminé celle de la multiplication des pains : de la première viennent les traits de

ciples. ⁴ Or on appprochait de la pâque, la fête des Juifs.

l'ascension à la montagne, Jésus assis avec les disciples, et même Jésus « levant les yeux » (cf. Mt. v. 1 ; Lc. vi, 20). Si le miracle a la même solennité que le discours, c'est que notre auteur y attache une signification analogue : il y voit comme une révélation symbolique de la Loi nouvelle. Du reste, Matthieu lui-même (xv, 29) place la seconde multiplication des pains sur une montagne, et notre auteur a pu combiner les deux récits (noter la double description des miracles, Mt. iv, 23-25, et xv, 30-31).

« Or était proche la pâque, la fête des Juifs », — la fête par excellence d'Israël. Bien que certains auteurs anciens aient négligé ou ignoré ce verset (cf. *supr.* p. 199), l'authenticité n'en est pas contestable : s'il s'est gardé dans tous les manuscrits actuellement connus de l'évangile, c'est qu'il y est original ; on n'avait aucune raison d'ajouter une indication qui manque dans les récits parallèles des synoptiques ; et cette indication, venant comme une surcharge dans la narration, a pu être omise involontairement par les copistes, ou supprimée volontairement parce qu'elle contredisait une chronologie reçue. L'évangéliste l'invente pour le dessin de son propre cadre, à cause du sens dont il la veut pourvoir. La multiplication des pains, qui déjà dans les synoptiques est une figure de l'eucharistie (cf. *Marc*, 195), est expressément présentée comme telle dans le discours sur le pain de vie, et la mention de la pâque est en rapport avec ce symbolisme. Il est probable même que l'auteur, ayant placé après la multiplication des pains, qui en est la préface illustrée, le discours sur le pain de vie, qu'il substitue au récit d'institution de la cène, exploite à sa façon la tradition synoptique, qui fait instituer la cène dans le festin pascal. Le fait est qu'il semble avoir considéré l'eucharistie comme un mystère qui ne devait pas être proposé au lecteur dans les termes directs qu'emploient Paul et les synoptiques, mais qu'il fallait plutôt décrire symboliquement. La circonstance de la pâque n'est pas signalée pour expliquer la présence de la foule et bien moins encore pour signifier que Jésus aurait voulu célébrer la pâque avec le peuple sans aller à Jérusalem. Il s'agit, à la vérité, d'une sorte de pâque mystique : mais l'évangéliste se garde bien de dire ou de laisser entendre que Jésus ait célébré une pâque juive en ces conditions. Selon l'économie extérieure du récit, tout se passe avant la pâque, pour laquelle Jésus s'abstiendra d'aller à Jérusalem, ne voulant pas s'exposer aux poursuites des Juifs (cf. v, 18). Quant à la foule, il n'importe pas de savoir si elle y est allée ou non.

[5] Ayant donc levé les yeux, et voyant qu'une foule nombreuse venait à lui, Jésus dit à Philippe : « Où achèterons-nous des pains pour que mangent ces (gens)? [6] Or il disait cela pour l'éprouver ; car il savait ce qu'il allait faire. [7] Philippe lui répondit : « Deux cents deniers de pains ne leur sont pas suffisants pour

« Ayant levé les yeux et voyant qu'une foule nombreuse venait à lui, Jésus », — sans plus attendre, — « dit à Philippe », — le disciple déjà connu du lecteur par le récit de la vocation (I, 43-46) : — « Où achèterons-nous des pains pour que ceux-ci mangent? » — En apparence, la question est moins bien amenée que dans les synoptiques, où le peuple, ayant passé la journée auprès de Jésus, se trouve le soir au dépourvu. Ne dirait-on pas que la foule vient chercher le repas qui va lui être donné, et que Jésus n'a rien à lui offrir que le pain dont il parle d'abord à Philippe? Tout s'explique si le pain matériel est déjà dans le récit la figure du pain de vie ; si l'empressement de la foule signifie son désir, d'ailleurs imparfait, d'entendre la parole du salut ; si l'intention de nourrir le peuple atteste en Jésus la volonté d'être, par la foi et dans l'eucharistie, l'aliment de vie pour tous les hommes. Le dialogue des anciens récits a été simplifié pour raison didactique. La remarque préliminaire des disciples (Mc. VI, 36 ; Mt. XIV, 15 ; Lc. IX, 12) : « Renvoie ces gens pour qu'ils aillent s'acheter des vivres », a dû être supprimée. L'intention de leur donner à manger sur place n'est pas manifestée directement ; elle s'associe à l'idée d'un achat, qui, au lieu d'être suggérée comme impossible par les disciples eux-mêmes, est présentée par Jésus, qui éprouve ainsi la foi de Philippe. — « Or il disait cela pour l'éprouver, car il savait bien ce qu'il allait faire ». — Si Philippe est seul mis en cause, ce n'est pas qu'il fût chargé des provisions, ou qu'il eût besoin d'une leçon ; mais notre évangéliste spécialise volontiers certains détails, et l'intérêt qu'il témoigne à Philippe et à André s'est déjà manifesté dans le récit de vocations (I, 40, 43). Comme il est ordinaire en de semblables occasions, le disciple, donnant dans le piège que lui a tendu Jésus, ne comprend pas où va la question. — « Philippe lui répondit », — avec autant d'assurance que de simplicité : — « Deux cents deniers de pains ne suffiraient pas pour que chacun d'eux pût en avoir un peu ». — Philippe ne dit pas qu'on ait les deux cents deniers; il observe que cette somme, considérable à son estimation d'homme du peuple, ne serait pas suffisante pour ce que veut Jésus. Notre récit ne fait que modifier légèrement la réplique des disciples dans Marc (VI, 37) ; et de là vient

que chacun puisse en avoir un peu. » [8] Un de ses disciples, André, le frère de Simon-Pierre, lui dit : « [9]Il est un jeune garçon ici qui a cinq pains d'orge et deux poissons. Mais qu'est-ce que cela pour un si grand nombre ? » [10]Jésus dit : « Faites asseoir

que la réponse de Philippe ne s'adapte pas tout à fait à la question posée.

Dans les synoptiques, Jésus, qui n'a pas suggéré l'idée de l'achat, ne s'y arrête pas quand les disciples la présentent comme impraticable et montrent qu'on ne peut songer à retenir la foule ; il demande aussitôt ce que l'on a de provisions, et les disciples, qui ont cinq pains et deux poissons, les apportent. Contrairement à ce qui est arrivé pour le préambule, cette partie du récit est développée dans notre évangile. Les provisions ne sont pas aux mains des disciples, à moins toutefois que le jeune garçon dont il va être parlé ne soit censé appartenir à la suite de Jésus, ce qui est possible. — « Un de ses disciples, André, le frère de Simon-Pierre », — déjà connu par le récit de la vocation (1, 40-42), et dont la mention à côté de Philippe est à expliquer par la même raison que dans ce récit, — « lui dit : « Il y a ici un jeune garçon ». — Le mot (παιδάριον) peut signifier « esclave », mais ce sens n'est pas recommandé pour notre cas. — « Qui a cinq pains d'orge et deux poissons ». — Il n'est dit aucunement que ce soit pour les vendre ; le langage du disciple laisse plutôt entendre que ces provisions sont à la disposition de Jésus et de ses compagnons, et l'on n'indique pas comment elles sont venues des mains du jeune garçon dans celles du Christ. — « Mais qu'est-ce que cela pour tant de monde ? » — La réflexion vient du récit des Rois (II, IV, 42-44) où l'on voit Elisée nourrir cent hommes avec vingt pains d'orge » ; là c'est le serviteur (λειτουργός, mais, dans le récit précédent, παιδάριον) du prophète qui fait la remarque. Les pains d'orge de notre récit et le jeune garçon ont été empruntés à la même source. Les pains d'Elisée sont des pains de prémices, et ce n'est pas comme pain des pauvres mais comme pain de la saison, pain rappelant les fêtes pascales (cf. Lév. XXXIII, 9-14), que les pains d'orge figurent dans notre évangile. Le jeune garçon ou serviteur, mais pas esclave, paraît bien être le diacre de cette cène typique et représenter les ministres auxiliaires de la cène eucharistique chez les premiers chrétiens.

Sans s'arrêter à l'objection, — « Jésus dit », — comme dans les premiers évangiles : — « Faites asseoir », — à la lettre : se coucher pour le repas, — « ces gens ». — Marc (VI, 39) et Matthieu (XIV, 19)

ces gens. » Or il y avait beaucoup d'herbe en l'endroit. Les hommes donc s'assirent au nombre d'environ cinq mille. [11] Sur quoi Jésus prit les pains, et, ayant rendu grâces, il fit la distribution aux convives, et de même pour les poissons, autant qu'ils en voulaient. [12] Et quand ils furent rassasiés, il dit à ses disciples : « Ramassez les morceaux en surplus, pour que rien ne soit perdu. » [13] Ils (les) ramassèrent donc et ils remplirent

disent que la foule fut invitée à s'étendre sur le gazon. D'où la remarque : — « Or il y avait beaucoup d'herbe en cet endroit. » — Le chiffre des hommes (ἄνδρες) est celui des synoptiques. — « Les hommes s'assirent donc au nombre d'environ cinq mille », — à quoi peut-être il faut ajouter les femmes et les enfants (Mt. XIV, 21). — « Alors Jésus prit les pains et ayant rendu grâces », — terme sacramentel (εὐχαριστήσας) employé de préférence à la « bénédiction » (εὐλόγησεν) des synoptiques (Mc. VIII, 6, et Mt. XV, 36, ont εὐχαριστήσας dans le récit de la seconde multiplication), — « il les donna », — l'entremise des disciples, bien que nécessaire, n'est pas expressément indiquée (plusieurs témoins ajoutent : « aux disciples, et les disciples », d'après Mt. XIV, 19), — « à ceux qui étaient assis, et de même pour les poissons », — mentionnés à part, parce que l'action de grâces concerne le pain, — « autant qu'ils voulaient ». — Il n'est pas autrement évident que le pain, aliment indispensable, ait été donné à tous, et le poisson, aliment secondaire, selon le gré des convives ; l'auteur a plutôt voulu signifier qu'il y avait eu assez de pain et de poisson pour satisfaire tous les appétits. Le poisson a probablement sa signification à côté du pain, comme symbole de vie, et il est naturel que tous en mangent. La forme liturgique de l'action, son rapport avec la cène chrétienne ne sont pas plus sensibles ici que dans les premiers évangiles.

Tandis que les synoptiques disent simplement qu'on ramassa les restes, notre récit, afin de relever ce détail symbolique, en fait donner l'ordre exprès. — « Or, quand ils furent rassasiés », — à la lettre : « remplis », (ἐνεπλήσθησαν. Cf. *Didaché*, X, 1, ἐμπλησθῆναι) ; — « il dit à ses disciples : « Ramassez les morceaux qui sont restés, pour que rien ne soit perdu ». — Sous les apparences de ce trait de ménage se cache une instruction pour la liturgie eucharistique et sur l'importance essentielle du « pain de vie ». — « Ils les ramassèrent donc et ils remplirent douze corbeilles », — autant qu'il y avait de disciples, bien qu'on n'ait pas encore parlé des Douze (mentionnés pour la

douze corbeilles des morceaux des cinq pains d'orge qu'avaient eus en trop ceux qui avaient mangé [14]Cependant les gens, voyant le miracle qu'il avait fait, dirent : « C'est vraiment lui le prophète qui doit venir au monde. » [15] Mais Jésus, sachant qu'ils allaient venir l'enlever pour le faire roi, se retira de nouveau sur la montagne tout seul.

première fois VI, 67), — « des morceaux qui étaient restés des cinq pains après qu'on eut mangé ». — Ce sont les disciples de Jésus qui recueillent ce pain dans leurs corbeilles et qui sont les gardiens du pain céleste. Il reste du pain une quantité supérieure à ce qui a été distribué, parce que le symbolisme du récit exige que le caractère permanent du sacrement eucharistique et le caractère inépuisable du pain de vie soient marqués dans la conclusion. La quantité du pain ramassé s'explique par la même raison que la surabondance du vin aux noces de Cana, les deux récits étant d'ailleurs parallèles et coordonnés. S'il ne reste pas de poisson, ce n'est pas parce qu'on en a mesuré les portions au gré des personnes, mais parce que le pain seul est objet d'action de grâce et matière indispensable du sacrement chrétien. Matthieu (XIV, 20 ; XV, 37) et Luc (IX, 17) ne font ramasser que les morceaux de pain (même dans Mc. VI, 43, les restes de poisson semblent venir en surcharge, et il n'en est pas question Mc. VIII, 8).

Le miracle a ici un résultat qu'ignorent les premiers évangiles. — « Les gens donc, voyant le miracle qu'il avait fait », — et n'en ayant pas compris le sens, — « dirent : « C'est lui vraiment le prophète qui », — d'après Moïse (DEUT. XVIII, 15), — « doit venir au monde » — c'est-à-dire le Messie (cf. I, 9, ce qui a été dit du Logos-Christ), mais compris à la juive. Plus haut (I, 21), « le prophète » se distinguait du Christ ; mais l'écart n'était pas si grand entre l'idée du « prophète » et celle du Messie (cf. VOLZ, *Jüdische Eschatologie*, 196), et notre auteur a très bien pu identifier le prophète au Messie national des Juifs. Il l'entend ainsi, puisqu'il ajoute : — « Mais Jésus, sachant », — de sa science divine, plutôt que par avis préalable de la foule, — « qu'ils allaient venir l'enlever pour le faire roi », — et ne voulant aucunement favoriser pareille entreprise, — « se retira de nouveau sur la montagne », — et cette fois — « lui seul », — sans les disciples qui étaient montés avec lui d'abord (VI, 3). Mais on n'avait pas dit qu'il fût descendu pour la multiplication des pains ; et l'on va dire aussitôt que les disciples « descendirent » (VI, 16), ce qui s'accorde avec la

[16] Or, quand le soir fut venu, ses disciples descendirent à la

première indication (VI, 3), mais point avec ce qui précède (VI, 15). Cette notice de royauté refusée vient en surcharge du récit primitif de la multiplication des pains, et il y a d'autant moins lieu d'y attribuer quelque valeur d'histoire, que le caractère apologétique en est évident; l'auteur prépare la déclaration du Christ à Pilate (XVIII, 36): « Mon royaume n'est pas de ce monde » (BAUER, 65). Il a pensé pallier suffisamment par un « de nouveau » (πάλιν) l'incohérence que met dans le récit la double ascension de la montagne. On a pu voir la signification de la première, qui est de son invention; il a trouvé dans Marc (VI, 46) et dans Matthieu (XIV, 23) l'autre ascension, qui introduit le récit de la marche sur les eaux; mais, dans les synoptiques, Jésus se rend sur la montagne pour prier, après avoir congédié la foule. Le sommet dont il a été parlé d'abord n'est pas le lieu assigné au miracle par les premiers évangiles, mais l'endroit convenable au symbolisme de la multiplication des pains, figure du pain de vie; et c'est aussi un endroit convenable pour le projet du peuple, qui correspond à la troisième tentation dans Matthieu (IV, 8-9. Se rappeler le rapport de JN. II, 3 et 18, avec MT. IV, 3 et 5-6). Ce rapport avec la montagne de la tentation n'exclut pas celui qui existe avec la montagne du discours. Déjà dans le premier évangile une sorte de parenté mystique existe entre tous ces sommets : montagne de la tentation, montagne du discours, montagne de la transfiguration, montagne de la résurrection. Ce qu'on lit ici du projet de la foule est tout ce que notre évangile pouvait retenir de la tentation diabolique pour un royaume terrestre. Abstraction faite des additions et retouches qui sont imputables à la rédaction, l'on ne voit pas la nécessité d'admettre pour celle-ci une autre source que la tradition consignée dans les synoptiques.

« Et quand le soir fut venu. » — Pour faire place au projet du peuple et à la retraite de Jésus, retraite dont on ne saurait d'ailleurs se représenter les conditions, notre auteur a mis dans la journée la multiplication des pains, que la tradition synoptique plaçait naturellement le soir. En reprenant le fil de son récit, il paraît se référer à la donnée initiale du précédent tableau (VI, 3): montés avec Jésus sur la hauteur où la foule est venue ensuite pour la multiplication des pains, — « les disciples descendirent à la mer ». — D'après les synoptiques, Jésus s'est rendu sur la rive orientale du lac pour être en paix avec ses disciples; l'empressement de la foule ayant dérangé ce dessein,

mer, [17] et, montant dans la barque, ils allèrent à l'autre rive de la mer, vers Capharnaüm. Et il faisait déjà nuit, et Jésus n'était pas encore venu à eux; [18] et la mer était agitée par un grand vent qui soufflait. [19]Quand ils eurent fait ainsi environ vingt-cinq ou trente stades, ils virent Jésus, qui marchait sur la mer et

il renvoie les disciples en présence du peuple, le soir, après la multiplication des pains, se réservant de les rejoindre plus tard, et comme s'il voulait échapper à la foule. Il semblerait, dans la perspective de notre récit, que le retour était d'avance fixé au soir et que la fuite de Jésus ait mis les disciples dans l'embarras; ils l'ont attendu le plus tard possible, et, le soir venu, ils se décident à gagner Capharnaüm. — « Et montant dans la barque » — qui les avait amenés (les ms. S B L n'ont pas l'article devant πλοῖον, mais la barque en question ne peut être que celle dans laquelle Jésus était venu avec ses disciples; cf. VI, 1, 17 22), — « ils allaient à l'autre rive de la mer, vers Capharnaüm ».

« Et il faisait déjà nuit ». — La leçon (des ms S D) : « Et la nuit les surprit », est dans le style johannique (cf. XII, 35), mais elle a dû en être imitée, car les disciples, embarqués quand le soir était déjà venu, n'ont pu être « surpris » par la nuit qui tombait au moment de leur départ. — « Et Jésus n'était pas encore venu à eux ». — Littéralement, cela signifie qu'ils l'avaient attendu jusqu'à la tombée de la nuit. Au fond, l'auteur vise l'attente de la parousie. — « Et la mer était agitée par un grand vent qui soufflait ». — La navigation était donc pénible, comme le disent Marc (VI, 46) et Matthieu (XIV, 24), sinon dangereuse. Image de la communauté opprimée. La circonstance n'est pas indifférente pour le symbolisme ni pour le relief du miracle, ainsi qu'il apparaîtra dans la conclusion. — « Or, quand ils eurent fait environ vingt-cinq ou trente stades », — soit à peu près cinq kilomètres, — « ils virent Jésus qui marchait sur la mer ». — D'après les deux premiers évangiles, la barque était « au milieu de la mer » (Mc. VI, 47 ; Mt. XIV, 24) ; le lac ayant douze kilomètres dans sa plus grande largeur, le chiffre donné peut s'accorder avec cette indication. Mais si l'auteur a mesuré la distance (incité peut-être à cette précision par la leçon de plusieurs témoins de Mt. *loc. cit.*, si cette leçon est primitive : « Et la barque était déjà de plusieurs stades éloignée de la terre » ; mais cette leçon peut aussi bien avoir été influencée par notre passage), il a laissé tomber la mention de l'heure, qu'indiquent Marc (VI, 48) et Matthieu (XIV, 25) : dans les synoptiques, on est à la quatrième veille, et le jour est près de se lever ; on

qui était tout près de la barque, et ils furent effrayés. [20] Mais il leur dit : « C'est moi, ne craignez pas. » [21] Ils voulurent alors le prendre dans la barque, et aussitôt la barque aborda au lieu où ils allaient.

dirait qu'ici tout se passe au milieu de la nuit (cf. VI, 22, « le lendemain »), sans doute parce que le symbolisme s'arrange mieux de cette combinaison. Notre auteur note que Jésus — « se trouvait tout près de la barque », — ce que ne disent pas les synoptiques ; en revanche, s'il dit que les disciples — « furent effrayés », — il s'abstient de motiver cette crainte sur ce qu'ils avaient pris Jésus pour un « fantôme ». Peut-être a-t-il voulu exorciser cette ombre de docétisme. C'est la seule vue d'un homme marchant sur l'eau qui terrifie les gens de la barque ; on dirait qu'ils n'ont pas reconnu leur Maître, bien que tout proche, à cause de l'obscurité. Si l'on veut le prendre en symbole, ce trait ne manque pas de signification. — « Et il leur dit : « C'est moi, ne craignez pas », — comme dans les synoptiques. Mais la conclusion du récit n'est pas la même. — « Ils voulurent alors le prendre dans la barque, et », — sans qu'il eût été besoin ni temps d'exécuter la chose, — « aussitôt la barque aborda au pays où ils allaient». — Apparemment, ce serait à Capharnaüm, mais l'omission du nom propre est peut-être pour orienter le lecteur vers le sens mystique. Selon la lettre du récit, bien qu'il restât à faire une bonne partie de la traversée, la barque fut tout de suite à destination (cf. Ps. CVII, 28-30, qui paraît avoir influencé notre récit), malgré la tempête. D'après Marc (VI, 51-53), Jésus monte dans la barque, la tempête s'apaise et la traversée s'achève sans difficulté jusqu'au pays de Gennésareth ; dans Matthieu (XIV, 28-34), l'incident de Pierre marchant lui-même sur l'eau s'intercale avant la conclusion de Marc. Au lieu d'accorder Jean avec les synoptiques en violentant les textes, constatons que le Logos-Christ, qui tout à l'heure parlera de donner sa chair en nourriture et son sang en breuvage, n'est pas soumis aux lois de la matière, pas plus à celle de l'étendue et de la distance qu'à celle de la pesanteur. Ce miracle n'est pas superflu, à côté de la multiplication des pains, comme introduction aux discours sur le pain de vie. Deux miracles symboliques préparent l'instruction qui se rattache à la troisième pâque, tout comme il est arrivé pour les deux pâques précédentes. Le miracle de la marche sur les eaux s'est trouvé tout à point pour figurer dans ce retour de Jésus à son pays terrestre la rentrée du Logos-Fils de l'homme dans sa gloire éter-

[22] Le lendemain, la foule qui était restée sur l'autre bord de la mer considérait qu'il n'y avait eu là qu'une seule barque, et que Jésus n'était pas entré dans la barque avec ses disciples, mais que les disciples seuls étaient partis ; [23] mais il vint des barques de Tibériade, près du lieu où ils avaient mangé le pain sur lequel le Seigneur avait rendu grâces. [24] Lors donc que la foule s'aperçut que Jésus n'était pas là, non plus que ses disciples, ils montèrent eux-mêmes dans les barques et ils

nelle, et les conditions de son immortalité. L'inquiétude des disciples, abandonnés sur le lac au milieu de la nuit, figure leur angoisse au temps de la passion, et la situation de l'Eglise au milieu du monde : en dépit des apparences, le Christ ne délaisse pas les siens.

Ayant ramené Jésus et les disciples sur la rive occidentale du lac, l'auteur revient à la foule demeurée sur la rive orientale après le départ des disciples. — « Le lendemain », — c'est-à-dire le matin du jour qui a suivi la multiplication des pains ; — « la foule qui était restée », — littéralement : « qui se tenait » encore (ἑστηκώς). — « de l'autre côté de la mer, — « savait » — se rappelait qu'il n'y avait là — « le jour précédent » — « qu'une seule barque », — celle dans laquelle étaient partis les disciples, — « et que Jésus n'était pas dans la barque avec ses disciples », — quand ceux-ci étaient partis pour la rive occidentale, — « mais que les disciples seuls étaient partis ». — Explication fort gauche et incomplète de la décision que la foule va prendre à son tour. Il est sous-entendu que la foule, bien qu'elle ait vu les disciples partir seuls, estime que Jésus les rejoindra sur l'autre bord, et se propose d'y aller aussi. Une circonstance fortuite la dispense de faire la route à pied, comme on doit penser qu'elle était venue, en longeant le bord du lac. — « Mais il vint de Tibériade des barques », — aussi nombreuses qu'on le pouvait souhaiter, et qui n'avaient rien de mieux à faire que d'offrir leurs services à la foule errante, — « près du lieu où ils avaient mangé le pain sur lequel le Seigneur avait rendu grâces ». — Cette queue de phrase inutile au récit rappelle tout de même le miracle des pains en vue de l'instruction sur la vraie nourriture. — « Lors donc que la foule s'aperçut que Jésus n'était pas là, non plus que ses disciples », — c'est-à-dire que Jésus n'était plus sur la rive orientale, et que les disciples n'y étaient pas revenus pour le prendre, — « ils montèrent eux-mêmes dans les barques et vinrent à Capharnaüm, cherchant Jésus ». — Il ne faut pas demander d'où venait une pareille quantité de barques, ni com-

vinrent à Capharnaüm, cherchant Jésus. [25] Et l'ayant trouvé sur
l'autre bord de la mer, ils lui dirent : « Rabbi, quand es-tu
arrivé ici ? » [26] Jésus leur répondit et dit :
« En vérité, en vérité je vous dis, vous me cherchez, non
parce que vous avez vu des miracles,
Mais parce que vous avez mangé des pains et que vous avez
été repus.
[27]Tâchez d'avoir, non la nourriture périssable,

ment ceux qui les montaient ont consenti à prendre tant de passagers pour les conduire à l'autre bord. On peut croire, si l'on veut, que les conducteurs de cette flotte cherchaient aussi Jésus. Ce que l'évangéliste veut, c'est que les gens qui avaient été les témoins de la multiplication des pains se trouvent encore les témoins indirects de la traversée miraculeuse : Jésus est censé n'avoir pas dû être à Capharnaüm avant eux ; c'est pourquoi ils sont tout surpris de le rencontrer sur le rivage où ils abordent. — « Et l'ayant trouvé sur l'autre bord de la mer, ils lui dirent : « Rabbi, quand es-tu arrivé ici ? » — Le « quand » implique le « comment ». Les barques sont venues de Tibériade parce qu'il n'en pouvait arriver de Capharnaüm, Jésus y étant dès l'aube avec ses disciples. Si la foule, par ses propos, n'atteste pas directement la traversée miraculeuse, c'est qu'elle n'en est pas instruite ; elle ne soupçonne pas le miracle, mais son aveuglement le fait ressortir. On va voir que, dans la pensée de l'auteur, elle n'a pas mieux compris le « signe » de la multiplication des pains, qui s'est accompli sous ses yeux.

Au lieu de répondre à la question qui lui est adressée, Jésus, le cadre étant maintenant préparé pour l'instruction, fait une remarque sur le motif qui engage ces gens à le suivre. — « Jésus leur répondit et dit : « En vérité, en vérité je vous dis, vous me cherchez, non parce que vous avez vu des miracles », — et bien que les miracles n'aient pas manqué, seulement ces « signes » n'ont pas été compris, — « mais parce que vous avez mangé des pains et que vous avez été rassasiés ». — C'est uniquement de l'assistance matérielle qu'on est touché, et l'on ne songe pas à la nourriture de vie éternelle que le Fils de l'homme, et lui seul, peut donner. Il aurait fallu comprendre que Jésus est le pain de vie, il fallait voir dans la multiplication des pains le symbole de la cène et du mystère chrétien (cf. Mc. VIII, 17-21, mal compris dans Mt. XVI, 8-12). — « Tâchez d'avoir ». — Littéralement : « opérez », ou « gagnez » (ἐργάζεσθε). On s'aperçevra

Mais la nourriture qui reste pour vie éternelle,
Que le Fils de l'homme vous donnera ;
Car c'est lui qu'a marqué de son sceau le Père, Dieu ».
[28]Sur quoi ils lui dirent : « Que devons-nous faire pour accom-

plus loin (VI, 28) que l'évangéliste joue sur le mot, où domine ici le sens de : « procurez-vous. » — « Non la nourriture périssable », — le pain terrestre, — « mais la nourriture qui reste pour vie éternelle », — la nourriture qui demeure, en celui qui l'a reçue, comme un principe de vie sans fin, étant elle-même cette vie, et la vérité de l'évangile et tous les dons spirituels qui accompagnent la foi, et Jésus lui-même, le pain de vie, nourriture — « que le Fils de l'homme », — le Logos-Christ, — « vous donnera ». — ayant reçu mission à cet effet ; — « car c'est lui qu'a marqué de son sceau le Père, Dieu ». — En multipliant le pain terrestre, Jésus apparaît comme celui que le Père autorise auprès des hommes pour leur procurer la nourriture éternellement vivifiante. Le sceau du Père (ἐσφράγισεν ; cf. III, 33) pourrait être ici plus que le témoignage du Père dans les miracles, c'est la vocation providentielle du Christ et son sacre par l'incarnation, qui est pour lui ce qu'est le sceau du baptême pour ses fidèles. Ce petit discours est bien rythmé. Il se rattache directement à la multiplication des pains et il ignore tout à fait la tentative que la foule est censée avoir risquée la veille de proclamer Jésus son roi.

Ce qui suit est de remplissage, et le poème sur le pain de vie (VI, 26-27, 32-33, 47-48, 51, 53-58) a dû exister d'abord indépendamment du jeu de dialogue qui le coupe en plusieurs endroits. — « Alors ils lui dirent : « Que devons-nous faire pour accomplir les œuvres de Dieu ? » — C'est la question des synoptiques (Mc. XII, 28 ; Mt. XXII, 36 ; Lc. X, 25) sur le grand précepte et le moyen d'arriver à la vie éternelle, mais assez mal ajustée à ce qui précède par la répétition d'un même mot. « *Réalisez* la nourriture de vie éternelle », avait dit Jésus ; la foule répond : « Que nous faut il faire pour *réaliser* (ἵνα ἐργαζώμεθα) les œuvres de Dieu ? ». Les Juifs, qu'on dirait de bonne volonté, demandent ce qu'il faut faire pour obtenir le don surnaturel que Jésus a en vue, ou plutôt, maintenant, « faire les œuvres qui plaisent à Dieu ». Ils auraient pu tout aussi bien dire tout de suite ce qu'ils diront après la seconde strophe (VI, 34) : « Seigneur, donné-nous toujours ce pain » ; mais le rédacteur veut amener d'abord, et il amène assez gauchement, une demande de signes, pour montrer l'aveuglement des Juifs. — « Jésus répondit et dit : « L'œuvre

plir les œuvres de Dieu ? » [29] Jésus répondit et leur dit : « Ceci est l'œuvre de Dieu, que vous croyiez en celui qu'il a envoyé. » [30] Sur quoi ils lui dirent : « Quel signe donc fais-tu, pour que nous le voyions et que nous croyions en toi ? Qu'opères-tu ? [31] Nos pères ont mangé la manne dans le désert, selon qu'il est écrit : *Pain du ciel il leur a donné à manger.* » [32] Et Jésus leur dit :

de Dieu, c'est que vous croyiez en celui qu'il a envoyé ». — Ceci nous mène loin du grand précepte (cf. I Jn. III, 23, qui le rattache à la foi du Christ). C'est la doctrine de Paul sur le salut par la foi, mais sans la polémique à propos de la Loi. Il ne faut pas chercher tant d'œuvres, mais croire d'abord. Les interrogateurs comprennent que Jésus parle de lui-même et qu'il se désigne comme le Messie ; ils lui font une nouvelle question, assez inattendue de la part de gens qui la veille voulaient le proclamer roi. — « Et ils lui dirent : « Quel signe fais-tu pour que nous le voyions et que nous croyions en toi ? » — C'est la demande de signe qui, dans Marc (VIII, 11-12) et dans Matthieu (XVI, 1-4), suit la seconde multiplication des pains. Mais les Galiléens ont-ils déjà oublié le miracle de la veille et leur propre enthousiasme ? La contradiction n'affecte que la logique extérieure ou l'économie du récit, non le fond des idées que suit l'auteur, à savoir : les Juifs auraient cru volontiers à Jésus Messie national, ce qu'il ne voulait pas être, et ils refusaient de croire à ce que Jésus était, le grand initiateur du salut éternel, jamais satisfaits des miracles accomplis et en demandant toujours d'autres, parce qu'ils ne comprenaient pas ces signes de l'œuvre divine qui n'étaient pas dans le sens de leur désir. Ils disent donc ici : — « Quelles sont tes œuvres ? » — Si Jésus prétend être un autre Moïse, qu'il se rappelle ce que Moïse a fait. — « Nos pères ont mangé la manne dans le désert ». — Il paraît être sous-entendu que la manne était un miracle bien plus grand que celui des pains mangés la veille. — « Selon qu'il est écrit », — au Psaume LXXIII (v. 24, librement cité ; cf. Ex. XVI, 4) : — « Pain du ciel il leur a donné à manger ». — Dans le texte, le sujet de la phrase est Dieu ; mais il n'est pas certain que notre auteur sous-entende Moïse. La manne vient ici avec la demande de signe pour rejoindre la strophe sur le vrai pain du ciel dont la manne était seulement la figure ; mais la strophe se présentait tout aussi bien et même mieux sans cette introduction, après le couplet sur l'aliment de vie éternelle (VI, 26-27).

« Et Jésus leur dit : « En vérité, en vérité je vous dis ». — Début

« En vérité, en vérité je vous dis, Moïse ne vous a pas donné le pain du ciel,
Mais mon Père vous donne le véritable pain du ciel.
[33]Car le pain de Dieu est celui qui descend du ciel
Et qui donne la vie au monde. »
[34]Sur quoi ils lui dirent : « Seigneur, donne-nous toujours de ce pain. » [35]Jésus leur dit :

parallèle à celui de la première strophe.— « Ce n'est pas Moïse qui vous a donné le pain du ciel ». — En regard du discours des Juifs, cette proposition peut signifier : « Ce n'est pas Moïse, c'est Dieu qui vous a donné la manne ». Mais l'assertion est assez froide, et de nulle portée pour l'argumentation, qui tend à montrer que la manne n'était pas le vrai pain ; il n'était pas nécessaire de dire que la manne venait premièrement de Dieu. Par rapport au second membre de la phrase, mieux vaut entendre : — « Moïse ne vous a pas donné » — réellement — « le pain du ciel », — la manne n'ayant pas été un aliment de vie éternelle,— « mais mon Père », — actuellement, — « vous donne » — par moi, en moi, — « le pain du ciel, le vrai », — celui dont la manne du désert n'a été que la figure.— « Car le pain de Dieu »,— le vrai pain céleste, — « est celui » — le pain, non la personnalité, Jésus ne se désignant lui-même comme pain de vie que dans la strophe suivante, et l'explication continuant d'être menée par rapport à la manne, bien qu'au fond il s'agisse déjà du Christ, — « qui descend du ciel et qui donne la vie au monde ». — Tandis que la manne n'est tombée que pour la nourriture corporelle des Israélites, le vrai pain descend du ciel pour donner la vie éternelle à tous les croyants sur la terre. Somme toute, l'auteur entend que la manne n'était pas le vrai pain du ciel et que Moïse n'a pas donné celui-ci dans la manne que Dieu envoyait du ciel aux Israélites, mais que c'est Dieu lui-même qui actuellement le donne dans le Christ aux croyants.

L'évangéliste a voulu que les auditeurs de ce discours commissent au sujet du pain de vie le contresens que la Samaritaine a fait sur l'eau de vie. — « Et ils lui dirent : « Seigneur, donne-nous toujours de ce pain ». — C'est la même remarque naïve, et dans les mêmes termes (cf. IV, 15). Il se trouve que la demande rencontre une formule de l'Oraison dominicale (MT. VI, 11 ; LC. XI, 3), dont elle apparaît un peu comme la caricature, tandis que les paroles de Jésus en sont l'explication transcendante et symbolique. Les auditeurs du Christ, en demandant « pour toujours » le pain de vie, ne sont pas

« C'est moi qui suis le pain de la vie :
Qui vient à moi jamais n'aura faim,
Et qui croit en moi jamais n'aura soif.
[36]Mais je vous ai dit que vous m'avez vu et que vous ne croyez pas.

censés penser au pain qui leur a été distribué la veille mais à une sorte de pain magique ; ils demandent ce pain sans aucun sentiment d'ironie ou de défiance, et ils ne voient pas que le pain de vie offert à tous les hommes est d'une toute autre nature que la manne donnée à Israël.

« Jésus leur dit : « C'est moi qui suis le pain de vie». — On s'attendrait à ce que cette déclaration fût introduite par le solennel : « En vérité, en vérité je vous le dis ». S'il en est autrement, c'est peut-être que l'auteur l'a anticipée en paraphrasant le discours primitif. On rencontre ici pour la première fois ce : « je suis », qui reviendra souvent, et même parfois sans complément, dans les plus expressives assertions de la dignité messianique. Ce n'est pas seulement une idée qui s'y affirme, mais une haute personnalité ou personnification mystique, comprise en aliment de la foi, support de la vie intérieure, principe intime et vivant d'immortalité. Cela fait suite à ce que dit Paul (Gal. II, 20) : « Je ne vis plus moi, mais vit en moi Christ ; en tant que maintenant je vis en chair, je vis par la foi du Fils de Dieu » etc. (cf. Heitmüller, 100). — « Qui vient à moi n'aura jamais faim, et qui croit en moi n'aura jamais soif ». — Le Christ est donc breuvage ou eau de vie, comme il est pain de vie, et le tout en tant que révélation de Dieu et objet de la foi. Mais le Christ est la grâce en même temps que la vérité ; il est Dieu donné à la foi. La pensée de l'eucharistie n'est pas au premier plan dans cette partie du discours, mais il peut être osé de l'en écarter tout à fait, le sacrement mystique de l'eucharistie ne pouvant guère manquer d'être compris, au moins implicitement, sous le symbole du pain de vie, dans la communion de vie divine qui se réalise par le Christ au sein de l'humanité. Le langage s'inspire d'Isaïe (XLIX, 10) et pourrait être de paraphrase rédactionnelle. Du reste le développement sur le pain de vie est brusquement coupé par une charge contre les Juifs en général, que suivent des considérations sur les croyants prédestinés que le Christ est venu sauver.

« Mais je vous ai dit que vous m'avez vu et que vous ne croyez pas ». — Dans le présent contexte ces paroles semblent se référer à la parole (VI, 26) : « Vous me cherchez... parce que vous avez mangé

[37]Tout ce que me donne le Père à moi viendra,
Et celui qui vient à moi, je ne le jetterai pas dehors.
[38]Car je suis descendu du ciel, non pour faire ma volonté,
Mais la volonté de celui qui m'a envoyé.
[39]Or, c'est la volonté de celui qui m'a envoyé,
Que je ne perde rien de tout ce qu'il m'a donné,
Mais que je le ressuscite au dernier jour. [40]Car c'est la volonté de mon Père, que quiconque voit le Fils et croit en lui ait la vie éternelle, et que je le ressuscite au dernier jour. »

des pains » ; mais elles dépassent singulièrement la perspective ouverte par ce commencement du discours sur le pain de vie, et elles sont d'un autre ton, on pourrait presque dire d'un autre esprit (cf. WELLHAUSEN, 31). Ce doit être pour améliorer la référence que plusieurs témoins (Ss. mss. S A, mss. lat.) lisent : « vous avez vu » ; mais la phrase devient obscure, et le complément paraît indispensable. Cette sortie est à interpréter par ce qui suit : les Juifs ont vu le Christ et ne croient pas ; viennent à lui tous ceux que le Père lui a donnés. Tel est le sens qui s'impose, soit que le verset ne soit qu'une transition rédactionnelle, à un fragment pris d'un autre discours, soit que ce morceau même soit aussi l'œuvre du rédacteur. Au fond de l'ensemble est la doctrine de Paul sur la prédestination et la réprobation. — « Tout ce que le Père me donne », — le Père a ses élus qu'il donne au Fils pour être sauvés par lui (cf. XVII, 2, 22), — « viendra à moi », — les prédestinés donneront leur foi au Christ ; — « et celui qui vient à moi, je ne le jetterai pas dehors », — je ne le repousserai pas. Il ne s'agit pas, au moins quant à la lettre, de damnation (cf. II, 25 ; IX, 34 ; XII, 31). Le Christ veut gagner à lui tous ceux que le Père veut sauver. — « Car je suis descendu du ciel, non pour faire ma volonté », — accomplir un dessein à moi propre, — « mais la volonté de celui qui m'a envoyé », — la volonté de Dieu, qui est que ses élus arrivent au salut par la foi au Christ. — « Or, c'est la volonté de celui qui m'a envoyé, que je ne perde rien de tout ce qu'il m'a donné », — que je ne laisse périr aucun de ceux qu'il m'a chargé de sauver, — « mais que je le ressuscite au dernier jour. » — Cette promesse de résurrection n'était pas attendue et vient quelque peu en surcharge, tant dans ce verset, que dans le suivant, et ce doit être un trait rédactionnel, comme dans le discours du précédent chapitre (cf. V, 28-29). Les deux versets font doublet, comme si l'on s'y était repris à deux fois pour introduire l'idée de résurrection. — « Car c'est la volonté de mon

41Cependant les Juifs murmurèrent contre lui, parce qu'il avait dit : « Je suis le pain descendu du ciel. » 42Et ils disaient : « N'est-ce pas Jésus, le fils de Joseph, dont nous connaissons le père et la mère ? Comment maintenant dit-il : « Je suis des-

Père, que quiconque voit le Fils », — observe et reconnaît le Fils en sa doctrine et ses œuvres, — « et croit en lui, ait la vie éternelle » — moyennant cette foi, — « et que je le ressuscite au dernier jour ». — Ici l'addition est sensible par le changement de sujet. Au lieu de ces deux versets qui font double emploi, l'auteur primitif avait dû écrire : « Or, c'est la volonté de celui qui m'a envoyé, que je ne perde rien de tout ce qu'il m'a donné, mais que quiconque me voit et croit en moi ait la vie éternelle ». Mais peut être vaut-il mieux encore admettre que tout le verset n'est qu'une reprise rédactionnelle pour accentuer l'idée de la résurrection dernière.

Suit un intermède dialogué par lequel on rejoindra le discours sur le pain de vie. — « Cependant les Juifs ». — Pour la perspective ce serait toujours la foule, mais la mention des Juifs est en rapport avec le morceau qu'on vient de lire (VI, 36-40), quoique l'auteur se réfère à la parole sur le pain de vie, qui précède ce morceau (VI, 33-35). Ainsi l'intermède dialogué appartient à la rédaction. — « Les Juifs murmuraient à son sujet, parce qu'il avait dit : « Je suis le pain descendu du ciel ». — Ce sont les mêmes qui avaient dit : « Donne-nous toujours ce pain » ; mais ils n'avaient pas compris d'abord que Jésus parlait de lui-même (VI,33), et ils ne s'en sont aperçus qu'à la seconde déclaration (VI, 35). Toutes ces interruptions des auditeurs sont de la même main. — « Et ils disaient : « N'est-ce pas Jésus, le fils de Joseph, dont nous connaissons le père et la mère ? » — Les Juifs ont toujours murmuré, remarquaient les Pères, et déjà contre Moïse ; peut-être notre auteur pensait-il aussi à ces murmures des Israélites (cf. NOMBR. XI, 1 ; XIV, 27, Septante). Les contemporains de Jésus, qui voulaient le proclamer roi-Messie après qu'il leur eut donné le pain matériel, ne veulent plus de lui quand il leur offre en sa personne le pain spirituel. En regard de la mystique doctrine que le Christ vient de signifier, le raisonnement est d'une simplicité grossière : on connaît le père et la mère de Jésus : — « Comment peut-il maintenant dire qu'il est descendu du ciel ? » — Certains témoins (ms. S, Ss. Sc. lat. *b*) omettent : « et la mère », sans doute parce que, du point de vue chrétien, l'existence de la mère n'était pas un argument contre l'origine céleste. On dirait que Joseph vit encore aussi bien que Marie, et

cendu du ciel ? » [43]Jésus répondit et leur dit : « Ne murmurez pas entre vous.

[44]Nul ne peut venir à moi,
Si le Père, qui m'a envoyé, ne l'attire ;
Et moi, je le ressusciterai au dernier jour.

qu'ils sont connus de toute la Galilée. Cependant notre évangile ne met jamais en scène que la mère et les frères. Ce qu'on lit ici fait écho à ce que disent les habitants de Nazareth, selon les synoptiques (Mc. VI, 1-6 ; Mt. XIII, 53-57 ; Lc. IV, 22), lorsque Jésus vient prêcher dans leur synagogue. L'insuccès du Christ en son pays ne figure-t-il pas l'insuccès de la prédication chrétienne auprès des Juifs ? Notre auteur l'a ainsi compris, après Luc, et il transpose les paroles que rapportent les premiers évangiles ; il transpose même la synagogue, car on peut croire que la synagogue de Capharnaüm, dont il sera question plus loin (VI, 59), fait pendant à la synagogue de Nazareth. On sait déjà que notre évangile n'a aucun souci de la conception virginale. Selon lui, les Juifs ne songeraient pas à tirer argument de ce que semble avoir été l'origine terrestre de Jésus, s'ils étaient capables de comprendre ses œuvres et de reconnaître en lui le Fils de Dieu qu'il se dit être, le Logos-Christ.

Mais les Juifs sont voués à l'incrédulité. — « Jésus répondit et leur dit : « Ne murmurez pas entre vous ». — Les murmures n'ont pas de raison ; mais Jésus ne répond pas à l'objection, il dit la cause profonde de l'incrédulité juive en répétant ce qui se lit déjà plus haut (VI, 37-39) : ceux-là seulement viennent à lui, que le Père lui a donnés. — « Nul ne peut venir à moi, si le Père, qui m'a envoyé, ne l'attire ». — Et ceci encore est une transposition et une interprétation de la donnée synoptique sur l'endurcissement des Juifs (Mc. IV, 11-12 ; Mt. XIII, 10-15 ; Lc. VIII, 18 ; cf. Jn. XII, 40) ; l'auteur va citer un autre passage d'Isaïe, mais il a présent à l'esprit celui que les synoptiques ont introduit après la parabole du Semeur (Is. VI, 9-10). La traction exercée par le Père est la révélation du Père par le Fils, proposée extérieurement par le Christ et ses envoyés, sentie intimement par les âmes prédestinées que Dieu éclaire et incline à cet effet, et qui aboutit à la foi parfaite. — « Et moi je le ressusciterai au dernier jour ». — Cette mention de la résurrection n'est guère mieux venue que plus haut ; mais comme elle se trouve dans un passage de rédaction secondaire, on peut supposer que celui qui a interpolé la résurrection dans le fragment sur la prédestination, se copie lui-même

[45]Il est écrit dans les prophètes : « *Et ils seront tous enseignés de Dieu.* »
Quiconque a ouï du Père,
Et a été instruit, vient à moi.
[46]Non que personne ait vu le Père,
Si ce n'est celui qui est de Dieu : lui a vu le Père.
[47]En vérité, en vérité je vous dis, qui croit a vie éternelle.
[48]C'est moi qui suis le pain de la vie.

en paraphrasant maintenant le fragment interpolé. — « Il est écrit dans les prophètes ». — Le texte qu'on va lire est d'Isaïe (LIV, 13, Sept. ; cf. JÉR. XXXI, 33-34). En disant : « les prophètes », l'auteur vise le recueil des écrits prophétiques ou plutôt encore des textes exploités par la prédication et l'apologétique chrétiennes. — « Et ils seront tous enseignés de Dieu ». — Notre évangéliste veut que le mot « tous » désigne seulement les prédestinés, ceux que le Père a donnés au Fils. — « Quiconque a entendu le Père et a été instruit » — par lui — « vient à moi ». — En fait, l'on n'entend le Père que dans le Fils, et l'on n'est instruit directement que par le Fils ou les croyants du Fils ; mais l'application du texte prophétique amène l'auteur à dire qu'on entend le Père. Il va prévenir tout aussitôt la fausse conclusion que le lecteur pourrait tirer de cette assertion. — « Non que personne ait vu le Père, si ce n'est celui qui est de Dieu », — le Logos-Christ ; — « celui-là a vu le Père ». — C'est ce qui nous a été dit dès le prologue (I, 18 ; cf. III, 13). Il y a en tout cela une bonne part de remplissage, peut-être avec les éléments d'une strophe (VI, 44 *ab*, 45 *cd*, 46) se rattachant au morceau intercalé ci-dessus (VI, 37-39 *ab*). Mais l'attention étant ramenée vers l'envoyé de Dieu, le couplet sur le pain de vie revient, et cette fois avec la solennité qu'il comporte.

« En vérité, en vérité je vous dis, celui qui croit à la vie éternelle ». — Plusieurs témoins lisent : « celui qui croit *en moi* », et les deux anciennes versions syriaques (Ss. Sc.) : « celui qui croit *en Dieu* ». La leçon des meilleurs manuscrits est celle du rédacteur ; mais l'auteur du poème sur le pain de vie avait dû écrire : « celui qui croit en moi », pour la correspondance avec la déclaration : « C'est moi qui suis le pain vivant ». L'omission de : « en moi » doit être en rapport avec la mention du Père dans les versets précédents (VI, 45-46). — « C'est moi qui suis le pain de la vie ». — Reprise textuelle de la déclaration déjà faite (VI, 35), et que suit un peu brusquement le rappel de la manne, que l'on trouvera encore une autre fois (VI, 58). — « Vos pères », —

[49]Vos pères ont mangé dans le désert la manne, et ils sont morts.

[50]Voici le pain qui descend du ciel,
Afin que qui en mange ne meure pas.

[51]Je suis le pain vivant qui est descendu du ciel :
Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement.
[Et le pain que je donnerai, c'est ma chair, pour la vie du monde. »]

les ancêtres des Juifs incrédules, les ancêtres qui ont murmuré, — « ont mangé au désert la manne, et ils sont morts », — parce que la manne n'était pas le pain céleste, le pain de vie. — « Celui-ci », — le pain de vie que je suis, — « est le pain qui descend du ciel, afin qu'on en mange et qu'on ne meure pas ». — Entendons : « le pain qui descend du ciel, le pain qui fait que celui qui en mange ne meurt pas » (la conjonction ἵνα ne dépend pas directement de καταβαίνων, mais de la proposition tout entière). Cette antithèse du pain vivant avec la manne est quelque peu heurtée et alourdit la strophe. — « C'est moi qui suis le pain vivant ». — Variante du pain de la vie, pain vivant et vivifiant. — « Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement ». — Il est question maintenant de manger ; il ne s'agit pas seulement de foi, l'on va parler du sacrement. — « Et le pain que je donnerai, c'est ma chair, pour la vie du monde ». — Le texte, comme il est constitué, paraît jouer sur le double sens du mot « mourir » et du mot « vivre » qui sont appliqués aux Juifs dans le sens de la mort naturelle, et aux chrétiens dans le sens de la vie et de la mort éternelles ; mais l'auteur entend bien que les Israélites incrédules sont morts de toutes les façons. La mort naturelle est au premier plan dans ce qui est dit des Israélites au désert, mais cette mort naturelle implique la mort spirituelle et la mort éternelle ; de même la vie spirituelle et éternelle est directement signifiée en ce qui est dit des fidèles, mais cette vie, du moins pour le rédacteur, implique la résurrection glorieuse qui corrige pour le croyant l'effet de la mort naturelle. En disant, pour finir, et en accentuant (καὶ ὁ ἄρτος δέ) que le pain donné par lui est sa propre chair, Jésus marque assez clairement que cette chair même devient un aliment pour le fidèle, ce qu'elle est en effet dans l'eucharistie. La mention de la chair à la fin de la strophe appelle la strophe suivante sur la chair qu'il faut manger et le sang qu'il faut boire, et le tout n'a de sens naturel que par rapport au sacrement eucharistique. Ainsi le sens recommandé par le contexte est : « Le pain que je don-

[52]Sur quoi les Juifs disputaient entre eux, disant : « Comment peut-il nous donner sa chair à manger ? » [53]Jésus donc leur dit :

« En vérité, en vérité je vous dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et si vous ne buvez son sang,

Vous n'avez pas la vie en vous.

nerai », en nourriture mystique,« est ma chair », cette chair qui, par ma mort, est donnée, livrée à la mort (cf. III, 16), « pour la vie du monde », c'est-à-dire pour le salut éternel des prédestinés. L'idée de la passion et celle de l'eucharistie sont aussi étroitement associées dans notre évangile que dans Paul (I Cor. XI, 24-25) et dans les relations synoptiques de la dernière cène, quoique l'évangile johannique ne présente pas la mort du Christ comme un sacrifice proprement expiatoire. Il a une théorie mystique de l'eucharistie comme il a une théorie mystique du baptême. Cette conception de l'eucharistie, qui se rencontre déjà dans Paul, avec des nuances différentes, a ses origines dans les anciens cultes, notamment les cultes de mystères, ou il y avait des repas sacrificiels de communion divine (cf. *Le Sacrifice*, 403-418). On doit remarquer toutefois que l'explication finale paraît surajoutée pour amener l'objection des Juifs, et qu'elle est en dehors du parallélisme ; mais elle ne fait qu'anticiper ce qui se lira dans la strophe sur la chair nourriture et le sang breuvage (VI, 53-58).

La rédaction intercale ici une réclamation des Juifs, qui ne comprennent pas que Jésus puisse donner sa propre chair en nourriture. A l'instar de Nicodème demandant si un vieillard peut renaître (III, 4), — « les Juifs disputaient entre eux, disant : « Comment peut-il nous donner sa chair à manger ? » — Leur propos ne marque pas l'horreur qu'ils éprouveraient pour l'anthropophagie, mais l'embarras de leur esprit. Ce qui vient comme réponse de Jésus n'est pas une solution de la difficulté, c'est le développement de la doctrine qui vient d'être annoncée, et la dernière strophe du poème sur le pain de vie. Cette strophe débute, comme les premières (II, 26, 32, 47), par la solennelle assertion du double *amen*. — « Jésus donc leur dit : « En vérité, en vérité je vous dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme », — la chair du Logos-Christ, façon de parler qui oriente le discours vers le mystère sans en donner l'explication aux profanes, — « et si vous ne buvez son sang, vous n'avez pas la vie en vous ». — Il n'est pas moins indispensable, pour avoir en soi la vie éternelle, de manger la chair et de boire le sang du Christ, qu'il ne l'est d'être

[54]Qui mange ma chair et qui boit mon sang
A la vie éternelle, [et je le ressusciterai au dernier jour]
[55]Car ma chair est vraie nourriture,
Et mon sang vrai breuvage.
[56]Qui mange ma chair et boit mon sang
En moi demeure, et moi en lui.

baptisé dans l'eau et l'Esprit pour entrer au royaume de Dieu (III, 5). — « Qui mange ma chair et boit mon sang a vie éternelle ». — Cette répétition pourrait bien n'avoir pas d'autre objet que d'amener : — « et je le ressusciterai au dernier jour », — addition systématique du rédacteur, en sorte que le verset tout entier pourrait être suspecté, bien que le verset suivant : « Car ma chair est une vraie nourriture », etc., paraisse plus facilement se rattacher à : « Qui mange ma chair », etc., sans tenir compte de l'addition : « et je le ressusciterai », etc., qu'à : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme » ; mais cette première assertion (VI, 53) deviendra suspecte si on maintient l'autre (VI, 54). La chair et le sang de Jésus sont efficaces de vie éternelle, parce qu'ils sont vrai aliment, vraie boisson. Le texte (ἀληθινός, sans article, et non ἀληθής) ne dit pas : « la vraie nourriture », « le vrai breuvage », et ainsi l'on n'a pas d'antithèse entre la nourriture naturelle et la nourriture mystique, mais une simple comparaison de celle-ci avec celle-là pour ce qui est de la nature et de l'effet. La permanence de cet effet est garantie par l'union intime et durable qui s'établit entre le Christ et celui qui absorbe ainsi sa chair et son sang. — « Qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi, et moi en lui ». — Sorte de *circumincession* analogue à la relation mutuelle qui unit le Père et le Fils. Quelques témoins (ms. D, mss. lat.) le disent expressément, ajoutant : « comme le Père en moi, et moi dans le Père. En vérité, en vérité je vous dis, si vous ne prenez le corps du Fils de l'homme comme le pain de la vie, vous n'avez pas la vie en lui ». La comparaison du Fils vivant par le Père et du fidèle vivant par le Fils est ainsi amenée plus facilement et plus naturellement que dans le texte ordinaire ; une nouvelle strophe, commençant par : « En vérité, en vérité je vous dis », lui est consacrée, un développement, relativement trop long pour une strophe, se trouvant ainsi réparti en deux strophes regulières. Mais l'emploi du mot « corps » fait difficulté dans ce chapitre, où l'on a partout « chair », et la tournure : « recevoir le corps du Fils de l'homme comme le pain de vie » a un certain air de glose ; bien que la tournure se puisse expliquer

[57]De même que le Père, vivant, m'a envoyé, et que je vis par le Père,
Ainsi celui qui me mange vivra par moi.
[58]Voici le pain descendu du ciel :
[Non comme celui qu'ont mangé les pères, qui sont morts].
Qui mange ce pain vivra éternellement. »

(cf. I, 14), et même l'emploi du mot « corps » (cf. II, 21), soit pour désigner à la fois la chair et le sang, soit pour désigner plus clairement l'eucharistie en rejoignant la terminologie synoptique. Cependant il y faut peut-être un peu trop de bonne volonté. — « De même que le Père, qui est vivant », — et principe éternel de la vie, — « m'a envoyé ; et que je vis par le Père », — à cause du Père, moyennant la vie que je tiens de lui. La traduction : « pour le Père », est possible, mais moins recommandée par le contexte (cf. X, 26). — « Ainsi celui qui me mange vivra par moi », — le pain de vie. Notons que le Fils est dit vivre par le Père en tant qu'envoyé, c'est-à-dire en tant que Logos incarné. Jésus est ainsi le Fils premier-né, le Fils unique, qui a la vie en lui-même par communication du Père, et qui procure à ceux qui croient en lui la faculté de devenir enfants de Dieu (I, 12), en les rendant participants de la vie divine qu'il a reçue avec plénitude ; cette participation a son point culminant, son symbole effectif, dans la communion eucharistique. — « Tel est le pain qui est descendu du ciel », — c'est un pain vivifiant pour l'éternité ; il n'est — « pas comme celui », — la manne, — « qu'ont mangé les pères, qui sont morts », — que cette nourriture miraculeuse n'a pas empêchés de mourir. — « Celui qui mange ce pain vivra éternellement ». — L'antique symbole de l'arbre de vie est au fond de cette comparaison, qui porte directement sur la nature et l'effet des deux aliments, la manne et le sacrement eucharistique, et répète sous une autre forme l'assertion (VI, 32) : « Moïse ne vous a pas donné le pain du ciel ». Cette conclusion ne se réfère pas seulement aux dernières paroles de Jésus, ou à l'assertion (VI, 51) : « Le pain que je donnerai, c'est ma chair », etc., mais elle se relie aux premières strophes, sur la nourriture impérissable et la manne, c'est-à-dire qu'elle vise l'ensemble du poème sur le pain de vie, dont la signification devient claire si on le considère en sa forme originale (vv. 26-27, 32-33, 47-48, 51, 53-58), abstraction faite des intercalations rédactionnelles.

C'est le rédacteur qui, pour finir, localise dans la synagogue de Capharnaüm l'entretien qu'on aurait cru se passer au bord du lac. —

[59]Il dit cela en synagogue, enseignant à Capharnaüm.
[60]Cependant beaucoup de ses disciples, ayant entendu, dirent:

« Il dit ces choses en synagogue », — dans une réunion ordinaire du culte juif, — « enseignant à Capharnaüm ». — Cependant l'entretien, tel qu'il a été arrangé par le rédacteur, ne se prête à aucune division. Le discours primitif sur le pain de vie, adressé à la foule qui avait été témoin de la multiplication des pains, était censé tenu au bord de la mer. L'idée de la synagogue vient du rédacteur qui combine avec le miracle des pains et l'instruction sur le pain de vie, l'insuccès de Jésus à Nazareth comme figure de l'insuccès du ministère galiléen et aussi de la prédication évangélique et apostolique auprès des Juifs. La synagogue de Capharnaüm remplace la synagogue de Nazareth : le rédacteur ne pouvait conduire la foule à Nazareth, et Capharnaüm demeure aussi bien pour lui le centre principal de la prédication galiléenne. De là vient cette notice, qui atteste simplement le peu de souci qu'a l'auteur d'équilibrer ses récits quand l'intérêt du symbolisme est en jeu.

L'auditoire se trouvant réduit et même changé par le fait que le discours est censé avoir été tenu en synagogue, l'on est moins surpris de trouver que les disciples, — un large cercle de disciples dont on ne soupçonnait pas d'ailleurs l'existence, — ont été choqués du discours qu'ils venaient d'entendre. Ces disciples représentent l'auditoire galiléen de Jésus, auditoire qui a pu lui sembler gagné et qui ne lui est pas resté fidèle ; mais, en tant que cet auditoire galiléen représente lui-même le peuple juif, il est censé abandonner le Christ parce qu'il s'est trouvé incapable d'entendre le véritable Evangile, l'économie spirituelle du salut, le profond symbolisme et la réalité surnaturelle du mystère chrétien. C'est pourquoi l'auteur ne dit pas l'impression produite sur la masse, cette masse ne se distinguant pas, au fond, des prétendus disciples. — « Or beaucoup de ses disciples », — de ceux qui l'avaient jusque-là suivi, croyant plus ou moins à sa mission comme Messie d'Israël, — « ayant entendu » — l'instruction précédente, — « dirent : « Ce discours est bien dur! Qui peut l'écouter ? » — On ne le trouve pas difficile à comprendre, bien que sans doute on ne l'ait pas très bien compris, mais on ne peut le supporter, jugeant qu'un tel enseignement révolte le sens commun et blesse le sens religieux. Le rédacteur est donc préoccupé d'écarter les fausses idées et les grossières objections des Juifs ou des païens touchant la cène chrétienne. Origène (*Cels.* VI, 27) dit que les mauvais

« Dur est ce discours ! Qui peut l'écouter ? » [61]Mais Jésus, connaissant en lui-même que murmuraient là-dessus ses disciples, leur dit : « Cela vous scandalise ? [62]Et si vous voyez le Fils de l'homme remonter où il était auparavant ? [63]C'est l'esprit qui vivifie ; la chair ne sert de rien. Les paroles que je

bruits qui avaient cours à ce sujet (θυέστεια δεῖπνα ; cf. EUSÈBE, *H. e.* V, 1, 14) venaient des Juifs.

« Mais Jésus, connaissant en lui-même », — sans que les paroles des auditeurs soient parvenues à ses oreilles ou lui aient été rapportées, — « que ses disciples murmuraient, leur dit : « Cela vous scandalise ? » — C'est au tour du Christ d'être ou de se montrer péniblement surpris, et l'accent du reproche se mêle à l'étonnement dans les paroles qui vont consacrer, non conjurer, la rupture définitive, tout en justifiant sa doctrine contre l'interprétation trop matérielle qu'en font les Galiléens. — « Et si vous voyez le Fils de l'homme remonter où il était auparavant ? » — La phrase reste suspendue, mais le sens est : « Serez-vous encore scandalisés ? » La suite montre que l'on ne doit pas entendre : « Ne serez-vous pas plus scandalisés encore ? » L'ascension du Christ ne peut pas être un scandale, et Jésus est censé donner une explication qui écarte la difficulté, le sens vulgaire et choquant où se bute l'esprit des auditeurs. Il est vrai que l'explication n'est pas très intelligible et que les termes mêmes en sont obscurs avec intention : mais c'est langue de mystère, et qu'entendent bien ceux qui sont de Dieu. Jésus ne veut pas dire que les Juifs seront témoins de l'ascension, mais qu'on le verra, que les croyants le verront, par l'intuition de la foi, retourné à son Père, redevenu esprit jusque dans sa chair glorifiée, ce qui écarte toute idée d'anthropophagie. — « C'est l'esprit qui vivifie » ; — c'est d'esprit qu'il était question quand le Christ parlait de chair mangée et de sang bu ; l'esprit est le principe de la vie ; — « la chair ne sert de rien ». — La chair, comme telle, n'est pas un moyen de vie, un principe d'immortalité. La parole de Paul (II COR. III, 6) : « La lettre tue, mais l'esprit vivifie », se rapporte à un autre sujet et n'a point ici d'application. L'auteur ne veut certainement pas dire que le discours sur le pain de vie est une lettre morte et qu'il faut l'entendre du salut par la foi seule. Il n'est pas question de paroles à entendre dans un sens ou dans un autre, mais d'esprit et de chair, d'esprit et de vie, de paroles qui, telles qu'elles sont, et par leur objet, dans la réalité qu'elles figurent, sont esprit et vie. — « Les paroles que je vous ai dites sont esprit, et elles sont vie. » — L'objet des pré-

vous ai dites sont esprit, et elles sont vie. [64]Mais il en est parmi vous certains qui ne croient pas ». Car Jésus savait, dès le commencement, quels étaient ceux qui ne croyaient pas, et qui

cédents énoncés (ῥήματα, paroles d'enseignement) est quelque chose de spirituel et de vivant, où il ne faut pas voir de la chair naturelle, où l'on ne doit, au contraire, voir la chair que dans l'esprit et dans la vie; c'est le Christ immortel, esprit vivant, qui est présent mystiquement dans les éléments de la cène. Le rédacteur ne contredit pas l'auteur du poème sur le pain de vie, mais il l'explique et il atténue le réalisme délibérément accentué de ses expressions : c'est probablement que l'auteur du poème n'avait écrit que pour les initiés, et que l'évangéliste a en vue un public plus large, qu'il pense aux lecteurs non chrétiens qui trouveraient par trop singulières les assertions du poème. Il n'en montre pas moins dans l'eucharistie un véritable sacrement, un sacrement spirituel, non un pur symbole ; par là il est en accord logique avec son idée des miracles et l'idée même de l'incarnation (cf. HEITMÜLLER, 104).

Ce n'est pas la difficulté qu'ils trouvent à ce que Jésus leur enseigne qui rend les Galiléens incrédules, c'est le manque de foi qui les empêche de comprendre. — « Mais il en est parmi vous certains », — on verra par la suite que c'était le plus grand nombre (VI, 66), tout le monde, sauf les Douze, — « qui ne croient pas ». — S'ils ne croient pas, c'est pour le motif ci-dessus indiqué (VI, 44), parce que nul ne vient au Fils à moins que le Père ne l'attire. Comme on va retrouver (VI, 68) la confession de Pierre sous une forme adaptée à l'évangile johannique, il est probable qu'on en a déjà un écho en cet endroit : les Juifs parlent selon « la chair et le sang » (MT. XVI, 17) de ce qu'a dit le Christ sur sa chair et son sang. L'auteur ne se propose aucunement de dégager la responsabilité des Juifs par rapport à leur manque de foi ; il veut répondre à une objection : comment le Christ a-t-il eu si peu de succès parmi les siens, et sa parole n'aurait-elle pas dû être autrement conquérante qu'elle a été ? Réponse : cela était voulu de Dieu, et les Juifs charnels n'étaient pas capables de foi ; du reste le Christ le savait d'avance et n'en a pas été surpris (cf. II, 23-25). — « Car Jésus savait » — de sa science supérieure et intuitive, — « dès le commencement » — de ses rapports avec les hommes, — « quels étaient ceux qui ne croyaient pas », — qui n'étaient pas capables de foi, n'étant pas prédestinés au salut, — « et qui devait le livrer ». — De son point de vue théologique, l'auteur n'a pas vu d'inconvénient

devait le trahir. [65]Et il disait : « C'est pourquoi je vous ai dit que nul ne peut venir à moi s'il ne lui est donné par le Père. »

[66]A cause de cela, beaucoup de ses disciples se retirèrent, et

à ce que Jésus choisît Judas tout en sachant bien que celui-ci le trahirait, et comme pour ménager, selon les vues de la Providence, la possibilité de cette trahison. — « Et il disait » — aux Juifs, comme pour leur rendre compte de leur propre incrédulité, mais il est évident que la chose est écrite pour le lecteur : — « C'est pourquoi », — c'est en connaissance de votre incrédulité, que — « je vous ai dit » — plus haut (VI, 44), car c'est référence littéraire, et à un supplément rédactionnel, — « que nul ne peut venir à moi s'il ne lui est donné par le Père ». — Ainsi tout est pour le mieux, et le rédacteur trouve naturelle l'inconcevable psychologie qu'il fait à son Christ.

« Depuis lors », — ou plutôt — « pour ce motif », — à raison du scandale que leur avait causé le discours du Christ (cf. XIX, 12 ; la traduction de ἐκ τούτου par « depuis lors » est possible, puisqu'il s'agit de gens qui ont suivi Jésus et dont on va dire qu'ils ne l'accompagnèrent plus ; d'ailleurs « depuis cela » ne signifierait pas simplement « depuis cette époque » et indiquerait en quelque façon le motif de l'abandon), — « beaucoup de ses disciples se retirèrent », — mot à mot : « s'en allèrent en arrière », — « et ils n'allaient plus avec lui », — et ils cessèrent de le suivre pour l'entendre, comme ils avaient coutume de le faire ; après leur départ, il ne reste que les Douze auprès du Maître. Ainsi ce grand nombre de disciples disparaît aussi subitement qu'il est apparu. Cet abandon universel et simultané représente d'un seul trait la situation où Jésus se trouve à la fin du ministère galiléen dans les synoptiques, et il figure la défection générale du peuple juif à l'égard de l'Evangile. La question posée aux Douze et à laquelle Pierre répond, transposition de la scène que la tradition synoptique a placée près de Césarée de Philippe (Mc. VIII, 27-30 ; Mt. XVI, 13-20), paraît suivre immédiatement le départ en masse des Galiléens ; peut-être n'est-il pas indifférent de noter que, dans Luc (IX, 18-22), la confession de Pierre, sans y être autrement rattachée, vient après la multiplication des pains. La foi des Douze est mise en regard de l'incrédulité juive : eux du moins reconnaissent que les paroles de Jésus sont paroles de vie (cf. VI, 63 et 68). Et pourtant, même dans le groupe des Douze, il subsiste un incrédule, réservé pour une plus grande chute (noter aussi la correspondance

ils n'allaient plus avec lui. [67]Jésus donc dit aux Douze : « Est-ce que vous aussi voulez partir ? » [68]Simon-Pierre lui répondit : « Seigneur, à qui irions-nous ? Tu as des paroles de vie éternelle. [69]Et nous, nous croyons et nous savons que tu es le Saint

(de VI, 64 et 71). La scène est composée en vue de cette conclusion, pour présager les rôles que tiendront respectivement Pierre et Judas dans la consommation du drame évangélique.

« Jésus donc dit aux Douze. » — C'est la première fois que l'auteur mentionne ainsi expressément le groupe apostolique, et il en parle comme si le lecteur n'avait pas besoin d'autre renseignement. Le groupe ne s'est pas trouvé formé en ces étroites limites par l'abandon du grand nombre, mais, conformément à la tradition synoptique, il est censé avoir existé antérieurement, en vertu d'une élection particulière. L'auteur s'intéresse à tel ou tel personnage du collège apostolique, mais non pas au collège dans son ensemble ; s'il parle des Douze, c'est plutôt pour faire droit à une tradition dont il ne pouvait s'écarter, et parce que les Douze figurent pour lui la société des croyants. — « Vous aussi, voulez-vous partir ? » — Cette question ne traduit pas un doute sur leurs dispositions, doute que le Christ johannique ne saurait avoir, puisqu'il sait ce qu'il y a dans le cœur de tous les hommes, ni par conséquent la proposition d'un choix à faire, mais c'est une sorte d'invitation à manifester la foi qu'ils doivent avoir et qu'ils ont, sauf Judas. C'est la question des synoptiques (Mc. VIII, 29 ; Mt. XVI, 15 ; Lc. IX, 20) : « Et vous, qui dites-vous que je suis ? » transposée et adaptée au cadre johannique. L'opinion du peuple, dont Jésus, chez les synoptiques, s'est informé d'abord, est ici établie par les récits qui précèdent (notamment VI, 14, où « le prophète » pourrait avoir quelque rapport avec Mc. VIII, 28). — « Simon-Pierre », — parlant pour tous, comme dans les synoptiques, — « lui répondit : « Seigneur, à qui irions-nous ? Tu as des paroles de vie éternelle », — des paroles qui conduisent à la vie éternelle et qui déjà la donnent. Ce sont les paroles mêmes qui ont scandalisé les Juifs et dont le Christ vient de dire qu'elles sont esprit et vie (VI, 63). La foule des Juifs peut déserter l'Evangile, les Douze n'ont pas l'intention de s'en aller ; ils reçoivent comme parole de vérité la parole que les autres ont trouvée dure et insupportable ; sans demander comment « le fils de Joseph » (cf. I, 45) peut être le pain de vie descendu du ciel, ils professent par la bouche de Simon : — « Quant à nous, nous croyons et nous savons », — littéralement : « nous avons

de Dieu. » [70]Jésus leur répondit : « Ne vous ai-je pas choisis douze ? Et l'un de vous est un démon. » [71]Or il parlait de Judas (fils) de Simon Iscariote ; car c'était lui qui devait le trahir, (bien que) l'un des Douze.

cru et nous avons su » (πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν), les parfaits marquant la durée, l'habitude de la foi, — « que tu es le Saint de Dieu ». — Les disciples véritables ont commencé par croire à la parole de Jésus et ils ont vérifié, par tout ce qu'ils ont vu, par les signes que leur foi les mettait à même de bien entendre, ce que d'abord ils avaient cru, à savoir que Jésus était le Christ (cf. Mc. I, 24 ; Lc. IV, 34), mais le Christ au sens du quatrième évangile, le Logos-Christ, « celui que le Père a sanctifié » (X, 36), l'être humain en qui habite la plénitude de l'Esprit divin (cf. I, 15, 32, 34, textes probablement rédactionnels, et qui, pas plus que celui-ci, ne maintiennent en rigueur la doctrine du Logos incarné, caractéristique de l'écrit fondamental). Plusieurs témoins (nombreux mss. et grec reçu, Ss. Vg.) remplacent la formule johannique : « le Saint de Dieu », par celle des synoptiques : « le Christ, le Fils de Dieu », ou « le Fils du Dieu vivant ». La foi des disciples a vu ce qu'elle croyait de Jésus ; elle devient intuition, époptie de son objet.

Pierre ayant parlé pour tous, — « Jésus leur répondit : « Ne vous ai-je pas choisis douze ? » — Notre évangile ayant rapporté à la première rencontre de Simon avec Jésus l'attribution du nom de Pierre, le présent récit n'a pas retenu la félicitation personnelle qui est donnée dans Matthieu (XVI, 17) au prince des apôtres ; mais il en garde l'idée, car la remarque du Christ rappelle implicitement que l'élection des Douze n'est pas un fruit de leurs mérites, et que ceux qui sont dignes de cette vocation tiennent du Père la foi qu'ils ont au Fils. Cette idée, déjà exprimée plus haut (VI, 64) en forme négative, et peut-être par une réminiscence du premier évangile, est simplement indiquée maintenant, l'auteur étant d'ailleurs préoccupé de ce qu'on lit ensuite dans les synoptiques touchant l'annonce de la passion. — « Et l'un de vous est un démon », — un suppôt du diable. — « Or », — remarque le narrateur, — « il parlait de Judas fils de Simon Iscariote ». — Au lieu de « Iscariote », le ms. S lit : « de Karyoth » (lecture qui est celle du ms. D dans XIII, 2, 26 ; XIV, 22 ; cf. *E. S.* I, 533). Notre évangile attribue cette épithète indifféremment à Judas (XII, 4 ; XIV, 22) et à son père (VI, 71 ; XIII, 26). Les synoptiques ne nomment pas le père, et l'on peut douter que notre auteur l'ait connu par tradition spéciale. — « Car c'était lui qui devait le trahir », — quoique

— « l'un des Douze ». — Ce qui est dit du traître Judas oriente l'esprit du lecteur vers la passion considérée par son côté odieux, comme le crime de la trahison judaïque. L'idée de la mort ayant été insinuée précédemment (VI, 51) en connexion avec la doctrine de l'eucharistie, et l'auteur se refusant, après Luc, à dire que cette idée ait été d'abord un scandale pour les apôtres eux-mêmes, c'est la trahison qui ouvre la perspective de la passion, et c'est Judas qui, par un échange qui en dit long sur la méthode du rédacteur, reçoit l'épithète de « démon » attribuée à Simon Pierre dans les deux premiers évangiles (Mc. VIII, 33 ; Mt. XVI, 23, σατανᾶς. Ici, VI, 70, διάβολος). Notre évangile n'insiste jamais sur les souffrances et la mort de Jésus ; il a supprimé plutôt qu'expliqué le scandale de la croix ; c'est pourquoi les prédictions détaillées des synoptiques sur la passion se réduisent à l'annonce réitérée de la trahison. Comme Pierre et les apôtres fidèles sont les types de la foi vraie, qui croit pour comprendre, la foule et Judas sont les types du judaïsme incrédule et perfide, aussi de ces faux croyants que rebute le mystère chrétien et qui s'en éloignent misérablement. Au point de vue de la narration johannique, Judas est devenu comme une incarnation de Satan cf. XIII, 2. 27). L'espèce de relief tragique donné à la personne et au rôle du traître tient à la signification qui leur est attribuée, non pas, comme l'a cru Renan (*Jésus*, 499), aux rancunes personnelles de l'apôtre Jean contre son ancien compagnon d'apostolat.

XII. — Les Juifs

La seconde phase, purement hiérosolymitaine, de la lutte du Christ contre le judaïsme ennemi, comprend, dans le cadre johannique, la dernière année du ministère de Jésus. Les faits et discours du chapitre VI ayant été datés par rapport à la pâque qui indique le commencement de cette dernière année, la série de ceux qui sont rapportés dans les cinq chapitres suivants aboutit à la pâque suprême, avec laquelle coïncide la passion. Cette série se partage en deux groupes, rattachés à deux fêtes dont il n'a pas été question pour les années précédentes, la fête des tabernacles et celle de la dédicace. De la première dépendent les discours polémiques des chapitres VII et VIII, coupés par une interpolation (section de la femme adultère, VII, 51-VIII, 11), puis la guérison symbolique de l'aveugle-né IX), avec le discours qui s'y rattache X. 1-21) : l'ensemble est dominé par l'idée du Christ lumière du monde. La seconde fête marque la rupture défi-

VII, 1Et après cela, Jésus voyageait en Galilée ; car il ne voulait point voyager en Judée, parce que les Juifs cherchaient à le

nitive entre le Christ et les Juifs (X, 22-42) ; dans l'intervalle de cette fête et de la dernière pâque se place la résurrection de Lazare (XI), le grand miracle et la grande leçon, qui introduit l'acte final du drame évangélique : le tout est la manifestation du Christ-vie.

« Et après cela Jésus parcourait la Galilée ». — De ce qui s'est passé entre la multiplication des pains, peu avant la pâque, et la fête des tabernacles, en octobre, on ne nous dit rien, si ce n'est que Jésus demeura en Galilée, allant en divers lieux (περιεπάτει). On ne dit pas qu'il y ait prêché alors ni qu'il ait fait quelque miracle. Notre évangile ouvre une large place au ministère galiléen, mais c'est surtout le ministère hiérosolymitain qui est raconté. Le Christ n'est venu à Jérusalem que pour les fêtes, et pour la pâque seulement dans les premières années ; il s'est abstenu de la troisième pâque, mais six mois sont réservés pour la dernière période, durant laquelle Jésus ne retournera plus en Galilée, et son action se rattache aux trois fêtes des tabernacles, de la dédicace et de la pâque. Si Jésus reste maintenant en Galilée, c'est qu'il ne peut pas rester en Judée, où pourtant sa mission l'appellerait. — « Car il ne voulait point parcourir la Judée, parce que les Juifs cherchaient à le tuer ». — Rappel du complot formé par les Juifs après le miracle du paralytique (V, 18). Jésus ne va pas en Judée parce qu'il ne veut pas être tué avant son heure. Ne chicanons pas l'auteur sur ce que le Christ, qui échappera aux poursuites de ses ennemis pendant la fête des tabernacles et celle de la dédicace, comme il y a échappé lors de la seconde pâque, aurait pu tout aussi bien s'y dérober s'il était allé à la troisième. Si Jésus se rend à la fête des tabernacles, ce n'est pas parce qu'il a négligé la pâque : il va dire d'abord qu'il n'ira pas non plus aux tabernacles. La dernière pâque, où Jésus n'est pas allé, a eu son miracle et son discours ; il n'en faut pas plus pour l'illustrer dans l'évangile. Les fêtes qui vont suivre et que Jésus passera à Jérusalem sont des points d'attache suffisants pour les enseignements qui doivent être donnés encore. Le ministère de Jésus doit s'achever à Jérusalem : en indiquant la fête des tabernacles comme point initial de cette période finale, l'auteur annonce l'intention de traiter celle-ci largement. La fête est l'occasion apparente qui conduit Jésus à la ville sainte : ce n'est pas qu'on prête au Christ un zèle particulier pour les fêtes juives ; Jésus ne va pas à ces fêtes pour observer la Loi de Moïse, mais pour se manifester à Israël.

faire mourir. [2]Or était proche la fête des Juifs, (dite) des tabernacles. [3]Ses frères donc lui dirent : « Pars d'ici, et va en Judée, afin que tes disciples voient aussi les œuvres que tu fais. [4]Car nul ne fait rien en secret, qui veut être en vue. Puisque tu fais ces choses, montre-toi au monde. » [5]Car ses frères même

« Or était proche la fête des Juifs, la scénopégie », — « le dressement des tentes », la fête des tabernacles. Cette fête durait primitivement une semaine ; un jour de réjouissance y avait été ajouté, de façon à former une octave (cf. Lév. XXIII, 33-43, et Deut. XVI, 13-16) ; le premier jour et le huitième étaient les plus solennels. Cette fête, qui avait été, à l'origine, une fête agricole, après la récolte des fruits, était demeurée très joyeuse, sans prendre pourtant un caractère profane. — « Ses frères », — les personnages qui ont été mentionnés ci-dessus (II, 12), après les noces de Cana, — « donc » — à l'occasion de cette fête, — « lui dirent : « Pars d'ici », — quitte ce pays, — « et va en Judée » — pour y rester, — « afin que tes disciples », — ceux de Jérusalem et de Judée, recrutés dans les précédents voyages, et aussi bien ceux de Galilée, que les frères, de même esprit qu'eux, ne regardent pas comme définitivement perdus, et qui vont à Jérusalem pour les fêtes, — « voient aussi les œuvres que tu fais », — des œuvres comme celles que tu fais ici, et qui ne comptent pas en lieu non messianique, ou même peut-être, d'après ce qui suit : les œuvres que tu prétends faire, l'œuvre du Messie, qui ne peut se réaliser en Galilée. Curieuse métamorphose de la tradition synoptique, d'après laquelle Jésus n'a jamais dit ni laissé dire publiquement en Galilée qu'il était le Christ (pour la forme du discours, cf. Am. VII, 12 ; Lc. XIII, 31). — « Car nul n'agit en secret », — remarquent les frères, — « s'il veut être connu ». — Or, si Jésus prétend être le Christ, autant dire qu'il veut être le plus connu des mortels. — « Puisque tu fais ces choses », — puisque tu témoignes en paroles et en actes une pareille prétention, — « montre-toi au monde », — fais-toi connaître pour ce que tu prétends être, en te manifestant dans la cité de Dieu. Ce centre du monde juif est, pour la foi juive, le centre du monde. Il s'agit donc d'œuvres à faire, autant et plus que d'œuvres déjà faites, et les frères n'entendent pas dire que Jésus pourra se contenter de faire à Jérusalem devant tout « le monde » ce qu'il fait en Galilée devant quelques milliers de personnes, mais ils veulent parler d'une action autrement considérable dont Jésus en Galilée accuse plutôt l'intention qu'il n'avance et ne peut avancer l'exécution. Le discours des frères

apporte un commentaire imprévu à la sentence synoptique : « Rien n'est caché qui ne doive être connu » (Lc. VIII, 16-17 ; XII, 2 ; Mt. X, 26 ; V, 15). Et l'auteur a pensé expliquer ce langage en ajoutant : — « Car ses frères même ne croyaient pas en lui ». — Mais comment taxer d'incrédulité des gens qui affectent de reconnaître Jésus comme Christ et sont pressés de le voir se manifester en cette qualité ?

Pris à la rigueur de la lettre, le discours des frères est plein de contradictions : s'il faut que Jésus aille en Judée, pour que ses disciples soient témoins de ses œuvres, c'est qu'il n'a pas fait de miracles en Galilée ; mais il a fait des miracles en Galilée, et naguère encore il y avait de nombreux disciples ; d'ailleurs, après avoir demandé des miracles pour les disciples, on remplace ceux-ci par l'univers, ce qui change l'objet de la manifestation. Ce doit être fort mal résoudre ces difficultés apparentes que de tenir le fond du discours comme un propos authentique et de supposer (avec WELLHAUSEN, 35) les frères associés à l'œuvre de Jésus, qui, d'après le document fondamental, ne serait pas encore allé à Jérusalem, et s'y serait alors rendu sur le conseil de ses frères lui suggérant d'aller en Judée pour qu'on voie ses œuvres (καὶ οἱ μαθηταί σου étant du rédacteur). Hypothèse gratuite, au moins en partie, et passablement risquée. Notre texte n'est pas tellement incohérent ni inintelligible si l'on veut bien le prendre au sens de l'auteur. Les frères jouent un rôle analogue à celui de la mère du Christ dans l'histoire de Cana, et la dernière partie du ministère de Jésus commence, comme la première, par une invitation de la chair, de la parenté, du judaïsme, à une manifestation que le Christ repousse d'abord, sauf à l'accomplir ensuite à sa manière, de sa propre initiative, « en esprit et en vérité ». Les frères se font du Messie la même idée que les Juifs dont la foi a été déconcertée par le discours sur le pain de vie ; ils ne demandent pas mieux que de croire en Jésus, s'il veut réaliser leur programme messianique ; à cet égard, ils représentent la disposition générale de la masse juive, incapable de s'élever plus haut que la conception du Messie national, empêchée de croire parce que Jésus ne fait pas ce qu'elle attend, et parce qu'elle n'a pas l'intelligence de l'œuvre spirituelle accomplie par lui. Ce judaïsme est le frère du christianisme selon la parenté naturelle et historique, il ne l'est pas selon l'esprit. L'auteur ne dit pas si les frères sont venus plus tard à la foi. La mère de Jésus est seule recommandée par le Christ mourant au disciple bien-aimé, sans que l'on pense aux frères, parce que mère et frères sont des variantes du même symbole. Ce n'est pas dans notre évangile qu'il faut chercher des renseignements sur la famille de Jésus. Il importe plutôt de remar-

ne croyaient pas en lui. [6]Jésus donc leur dit : « Mon temps

quer la curieuse transposition qu'a subie la donnée synoptique des frères courant après Jésus pour le ramener à la maison (Mc. III, 21, 31-35), tandis qu'on les voit ici invitant le Christ à se manifester comme roi-Messie à Jérusalem : de part et d'autre il y a manque de foi, mais combien celui que dénonce notre évangile est-il différent de celui dont parle Marc ! Et cette interprétation symbolique du trait signalé dans Marc est encore une nouvelle forme de la seconde tentation du Christ dans Matthieu (IV, 5-7 ; cf. *supr.* II, 3, 18, et VI, 14-15, 30). Il s'agit, au surplus, ici comme ailleurs, de faire ressortir et les miracles de Jésus dans lesquels est compris le miracle actuel de l'Eglise, et l'aveuglement des Juifs, qui dure encore, ces miracles et cet aveuglement témoignant, bien que de façon différente, que Jésus est le Fils de Dieu (cf. WETTER, 68). La contradiction n'en est pas moins réelle, à l'égard des précédents chapitres, pour ce qui est des deux voyages que Jésus aurait faits préalablement en Judée (II, 13-V) et des miracles qu'il y aurait accomplis. Le présent récit supposerait au ministère de Jésus un cadre aussi simple que celui des synoptiques, mais où le séjour en Judée durait plus longtemps et se signalait par d'éclatants miracles.

« Jésus donc », — pour se dérober à ces incrédules, — « leur dit : « Mon temps n'est pas encore venu, mais le vôtre est toujours prêt ». — En pareille circonstance, à Cana, il avait répondu à sa mère (II, 4) : « Mon heure n'est pas encore venue » ; et il a fait le miracle aussitôt. De même ici, il va refuser d'aller à Jérusalem avec ses frères, et il ira tout seul ensuite. Si ces échanges de propos avaient eu lieu réellement, on serait obligé d'admettre que Jésus s'est servi de restrictions mentales, ou bien de recourir à l'hypothèse, mécanique et enfantine, de résolutions contradictoires qui se succéderaient instantanément dans un esprit fantasque. Mais, comme la mise en scène et les discours sont symboliques, il y faut voir l'expression de vérités supérieures au sens naturel des actes et des mots. Le temps de Jésus n'est pas venu encore : littéralement, cela signifie que le temps n'est pas arrivé pour lui de faire ce qu'on lui demande. Mais il entend cet objet même, et le temps dont il parle, d'une autre manière que ses interlocuteurs : eux pensent à une occasion favorable de manifester la gloire du roi-Messie ; lui pense à l'issue finale de sa manifestation à Jérusalem, c'est-à-dire à sa propre mort, sa gloire immortelle ne devant venir qu'après la révélation, spirituelle et sensible en même

n'est pas encore venu, mais le vôtre est toujours prêt. [7]Le monde ne peut pas vous haïr, mais il me hait, parce que je témoigne à son sujet que ses œuvres sont mauvaises. [8]Vous (autres), allez à la fête. Quant à moi, je ne vais pas à cette fête,

temps, de sa mission divine, de sa céleste personnalité, révélation qui, par cela même qu'elle est sans aucun appareil de puissance terrestre et de prétentions humaines, ne sera pas comprise et coûtera la vie à celui qui l'aura faite. Mais là précisément est le mystère de la foi, la vérité que les frères ne peuvent pas saisir. Ainsi Jésus ne se défend pas d'aller à Jérusalem; il se défend d'y aller maintenant pour ce qu'on lui dit, en insinuant qu'il s'y rendra tôt ou tard pour ce qu'il y doit faire. Comme il ne convenait pas que le Christ fît son premier miracle et inaugurât son ministère galiléen sur une invitation de sa mère selon la chair, il ne convient pas davantage qu'il inaugure à l'instigation de ses frères le ministère judéen qui doit couronner l'œuvre du salut. Mère et frères représentent le messianisme juif pressé de voir des signes, auquel s'oppose, par un contraste voulu, le messianisme de l'esprit, qui ne relève que de lui-même. Le Christ johannique réserve son indépendance à l'égard du messianisme juif, à l'égard de toute influence nationale et humaine, en termes dont l'ambiguïté résulte de ce que l'antithèse idéale du messianisme juif et du Logos-Christ prend la forme d'une histoire racontée.

Si les frères ont toujours le temps à leur disposition, c'est qu'au fond il n'est pas d'heure providentielle pour leurs espérances, et que le Père ne leur a pas assigné de temps spécial. Leurs rapports avec le monde ne sont pas non plus les mêmes que ceux du Christ. — « Le monde ne peut pas vous haïr », — parce que vous lui ressemblez, partageant ses idées, ses ignorances, ses préjugés, ses espérances matérielles. — « Mais il me hait, parce que », — n'ayant pas son esprit, — « je témoigne contre lui que ses œuvres sont mauvaises ». — Le Christ doit régler sa manière d'être envers le monde d'après cette incompatibilité de ce que lui-même veut, de ce qu'il fait, avec ce que veut et ce que fait le monde, — « Vous » — autres, — « allez à la fête », — à cette fête qui est vôtre, étant la « fête des Juifs ». — « Quant à moi, je ne vais pas à cette fête, parce que mon temps » — n'est pas ce que vous pensez, et qu'il — « n'est pas encore accompli », — il ne vient pas dans les conditions que vous supposez. Plusieurs témoins ont voulu lire : « Je ne vais pas *encore* » (mss. BL. etc.), ou :

parce que mon temps n'est pas encore accompli. » [9]Et leur ayant dit cela, il resta en Galilée. [10]Mais, quand ses frères furent partis à la fête, alors aussi lui-même y alla, non pas ostensible-

« pas *maintenant* à cette fête » (Chrysostome, etc,). Corrections insuffisantes : la première signifiant plutôt que Jésus irait à une autre fête, et la seconde restant équivoque, puisque Jésus partira presque aussitôt. Le seul remède efficace serait l'omission du passage, qu'ont osée quelques manuscrits grecs et latins ; encore est-il superflu, puisque : « Mon temps n'est pas venu » signifie la même chose que : « Je ne vais pas à cette fête » ; mais la première proposition était plus facile à détourner de sa signification naturelle. La vraie solution est que la fête où vont les frères de Jésus n'est pas la sienne, la fête du salut, et c'est pourquoi le Christ ne se dérange pas pour cette fête-là ; il n'en ira pas moins à Jérusalem pour l'accomplissement de son ministère.

« Or, leur ayant dit cela, il resta en Galilée », — conformément à l'intention que ses paroles semblaient attester. — « Mais, quand ses frères furent partis à la fête, lui-même y alla aussi », — contrairement à ce qu'il avait paru dire, — « non pas ostensiblement, mais secrètement ». — On entend que les frères sont partis avec la caravane des pèlerins galiléens, et que Jésus est parti ensuite seul, incognito. Cependant les disciples seront mentionnés plus loin (IX, 2), et ils n'ont pas dû accompagner les frères. Mais il n'y a pas à s'inquiéter des disciples, que l'auteur néglige quand ils l'embarrasseraient, et qu'il retrouve quand il a besoin d'eux. L'auteur ne dit aucunement que Jésus soit arrivé à Jérusalem seulement au milieu de la semaine festivale, trois ou quatre jours après la masse des pèlerins. L'économie du récit laisse plutôt entendre que le Christ était là dès le commencement, mais non reconnu, et qu'on s'aperçut seulement de sa présence au milieu de la semaine. La méthode du narrateur, qui s'arrête juste au point où la réalité de l'être humain serait compromise et où commencerait le docétisme, ne lui permet pas de dire que Jésus ait été transporté instantanément de la Galilée à Jérusalem, où il serait resté invisible durant trois jours au milieu de ceux qui parlaient de lui ; mais il n'est pas contraire à son esprit de l'insinuer, et sans doute il l'insinue, tout en employant, avec intention, des termes qui ne le disent pas formellement. Il n'a pas dit non plus pourquoi la barque des disciples accosta le rivage aussitôt que Jésus les eût rejoints au milieu du lac (VI, 21) ; il ne dira pas davantage pourquoi

ment, mais comme en secret. [11]Les Juifs donc le cherchaient durant la fête et disaient : « Où est-il ? » [12]Et l'on chuchotait beaucoup à ce sujet dans les foules, les uns disant : « C'est un (homme) de bien », les autres disant : « Non, il séduit le peuple. » [13]Personne cependant ne parlait de lui ouvertement, par crainte des Juifs.

[14]Or, la fête étant déjà en son milieu, Jésus monta au temple

les gens envoyés afin d'arrêter le Christ n'ont pu le saisir que quand l'instant fut venu pour lui de se livrer lui-même à eux (XVIII, 6, 11-12). Ce que l'auteur appelle ici « secret » (ὡς ἐν κρυπτῷ; cf. VII, 4) ne correspond que d'assez loin à la réserve que le Christ synoptique est dit avoir gardée, au cours de son ministère, touchant sa qualité de Messie.

« Les Juifs donc », — supposant, on ne sait trop pourquoi, que Jésus viendrait à la solennité, — « le cherchaient durant la fête et disaient : « Où est-il ? » — tout étonnés de ne pas le voir. Ces Juifs sont les ennemis que Jésus avait à Jérusalem, les personnes dirigeantes qui, après le miracle du paralytique, avaient projeté de mettre à mort le thaumaturge (V, 16, 18). La foule des pèlerins est censée s'intéresser à lui par un sentiment de curiosité, bienveillante ou malveillante selon les personnes. — « Et grand murmure », — l'auteur dira pourquoi les gens ne parlaient pas trop haut en échangeant leurs opinions, — « était à son sujet dans les foules », — la masse du peuple ; — « les uns », — favorables, — « disaient : « Il est bon », — homme de bien, bien intentionné, bienfaisant, — « et les autres », — les malveillants, — « répliquaient : « Non, il séduit le peuple », — c'est un aventurier qui entraîne les gens dans une mauvaise voie. — « Cependant nul n'osait parler de lui ouvertement », — dire bien haut et hardiment son avis, — « par crainte des Juifs », — des autorités dont on n'ignorait pas tout à fait les sentiments et dont on n'osait pas prévenir le jugement. Ainsi se trouve dessiné le cadre où va se dérouler la controverse des Juifs avec Jésus touchant l'origine et la légitimité de sa mission. Au fond, l'auteur a voulu expliquer à sa façon pourquoi le peuple juif n'a point accepté l'Evangile.

« Or, la fête étant déjà en son milieu », — c'est-à-dire le quatrième ou le cinquième jour, plutôt le quatrième, bien que la donnée soit approximative, — « Jésus monta au temple et il enseigna ». — Cette prédication, qui va durer plus de trois jours, sous la menace d'une arrestation qui ne se produira pas, se terminera, le grand jour de la fête, par une déclaration sur l'Esprit divin qui doit remplir les fidèles

et il enseigna. [15]Aussi les Juifs étaient-ils étonnés, et ils disaient : Comment peut-il être instruit, n'ayant pas étudié ? » [16]Sur quoi Jésus leur répondit et dit : « Mon enseignement n'est pas

lorsque Jésus sera glorifié (VII. 38-39) ; ainsi la demi-semaine d'enseignement figure tout le ministère de Jésus, avec sa résurrection et la fondation de l'Eglise. L'auteur ne dit pas de quoi Jésus parla le premier jour ; comme Luc (IV, 22 ; cf. MC. VI, 2) a fait voir l'étonnement des gens de Nazareth devant la science dont témoignait « le fils de Joseph », il montre la stupéfaction des Juifs, des chefs de la doctrine, devant la sagesse merveilleuse du Logos-Christ. — « Aussi les Juifs étaient-ils étonnés et disaient : « Comment peut-il être instruit », — mot à mot : « sait-il les lettres ? » Ce qui s'entend directement des connaissances élémentaires (BAUER, 79) et non des Ecritures ; les Juifs sont surpris que Jésus ne soit pas un illettré,— « n'ayant pas étudié ». — L'auteur paraît jouir beaucoup de cette surprise, tout heureux de montrer les savants juifs en ignorance devant le Logos incarné. En réalité, l'instruction que les Juifs reprochent à Jésus et aux prédicateurs chrétiens de n'avoir pas reçue est la connaissance directe et l'interprétation rabbinique des Ecritures, ce qui formait la science des rabbins et était l'objet de leurs discussions. Nonobstant ce défaut, le Christ et ses prédicateurs se trouvent en savoir plus long sur les Ecritures que les docteurs juifs. L'objection paraît avoir eu plus de crédit dans le monde juif au temps de l'évangéliste qu'elle n'a eu de réalité aux premiers temps de l'Evangile. Dans les synoptiques, on ne voit pas que la qualité de maître ait été contestée à Jésus sous prétexte qu'il ne sortait pas des écoles ; mais, au commencement du second siècle, les polémistes juifs pouvaient dire aux chrétiens que leur maître n'avait pas été un vrai docteur, et s'autoriser même des textes évangéliques pour le prouver. On leur répond ici que la doctrine du Christ n'était pas un enseignement d'école et qu'il en faut juger tout autrement que par la garantie extérieure d'une tradition scolastique. C'est pourquoi aussi bien le Christ de notre évangile parle toujours en style oraculaire, comme un « fils de Dieu » (WETTER, 57).

La réponse vient, et de très haut, sans qu'on dise comment Jésus a eu connaissance de cette critique. — « Alors Jésus », — qui ne discute pas autrement l'assertion des Juifs, — « leur répondit et dit : « Mon enseignement n'est pas de moi. » — Les Juifs auraient tort de prendre le Christ pour un autodidacte dont l'enseignement serait à dédaigner

de moi, mais de celui qui m'a envoyé. [17]Si quelqu'un veut accomplir sa volonté, il connaîtra si l'enseignement vient de Dieu, ou si je parle de moi-même. [18]Celui qui parle de lui-même cherche sa propre gloire : mais celui qui cherche la gloire de celui qui l'a envoyé, celui-là est véridique, et il n'est pas en lui d'injustice. [19]Est-ce que Moïse ne vous a pas donné la Loi ? Et aucun

parce qu'il n'a pas été puisé aux sources officielles. — « Mais de celui qui m'a envoyé ». — Dieu est un maître plus autorisé que Hillel et que Schammaï. C'est de lui directement que Jésus tient sa doctrine, et le Christ est le chef de ceux qui sont « instruits par Dieu » (VI, 45) — « Si quelqu'un veut accomplir sa volonté, » — la volonté de Dieu, — « il connaîtra », — par expérience, par la correspondance de ma doctrine avec les aspirations de sa conscience, — « si l'enseignement vient de Dieu, ou si je parle de moi-même », — selon les fantaisies d'un esprit sans règle. L'enseignement du Christ doit paraître divin à toute âme de bonne volonté ; il ne s'agit pas spécialement de la Loi comme expression de la volonté divine, et de sa correspondance avec l'Evangile. Tant s'en faut donc que le Christ enseigne de lui-même et qu'il cherche l'intérêt de sa propre réputation ! — « Celui qui parle de lui-même », — selon son inspiration personnelle et son goût propre, — « cherche sa propre gloire », — travaille pour lui-même, ne cherchât-il d'autre avantage que celui de la célébrité. — « Mais celui qui cherche la gloire de celui qui l'a envoyé, celui-là », — par cela même qu'il est désintéressé, — « est véridique » ; — par conséquent, son témoignage doit-être reçu ; — « et il n'y a pas d'injustice en lui », — il n'est en rien répréhensible devant Dieu. L'argument finit en une déclaration qui concerne uniquement le cas de Jésus lui-même. Un messager consciencieux et désintéressé mérite des éloges ; mais on n'est pas obligé pour autant d'accepter son message, à moins que sa mission ne soit certaine et l'autorité de celui qui l'envoie indiscutable. Dans le cas présent, il faut entendre que le mandant est Dieu, que le mandat de Jésus ressort de son action, que cette action, étant dirigée tout entière à la gloire du Père, garantit à la fois l'irréprochabilité du mandataire et l'intégrité du message. Jésus, dans notre évangile, est le grand Envoyé (cf. IX, 7).

Non content de se défendre, Jésus fait une sortie, directe autant qu'imprévue, contre les Juifs. — « Est-ce que Moïse ne vous a pas donné la Loi ? » — Les Juifs n'ont-ils pas, eux aussi, leur mandat dans la Loi ? Et ils ne l'observent pas. — « Et aucun de vous n'accomplit

de vous n'accomplit la Loi. Pourquoi cherchez-vous à me faire mourir ? » [20]La foule répondit : « Tu as un démon ! Qui cherche

la Loi ». — Assertion insoutenable, si on lui donnait toute l'étendue que sa lettre comporte, à moins que l'accusation ne dépasse la portée apparente de l'entretien. Ce qu'on lit ensuite semblerait inviter à la restreindre. — « Pourquoi cherchez-vous à me tuer ? » — On peut supposer que Jésus reproche aux Juifs d'avoir résolu sa perte avant d'avoir examiné s'il est réellement coupable, et, comme leur projet de meurtre a été formé en suite d'une guérison opérée par Jésus le jour du sabbat, ils ne s'aperçoivent pas qu'eux-mêmes violent aussi bien le sabbat pour la circoncision des enfants qui se trouvent à circoncire ce jour-là : raison d'ordre supérieur, qui peut aussi bien justifier la guérison d'un malade. C'est ce qui sera dit dans la suite de cette apologie (VII, 22-24) ; mais tout cela est bien subtil et n'a pas caractère de conversation réelle. Il est probable que l'assertion : « Aucun de vous n'accomplit la Loi », cache une arrière-pensée de l'auteur, qui reproche aux Juifs l'injustice de la haine dont ils poursuivent les chrétiens : ceux-ci ne font que négliger une loi d'observances dont les Juifs eux-mêmes, comme l'a dit Paul, ne parviennent pas à réaliser la pratique intégrale ; ils l'ont abandonnée pour suivre un enseignement qui vient du ciel, une loi d'amour qui abroge et supplante tous les règlements d'un culte matériel. Et l'allusion directe au projet de meurtre est pour montrer la toute-science du Fils de Dieu.

La foule des pèlerins, qui ne connaît pas les projets des chefs, réclame contre l'accusation. — « La foule répondit : « Tu as un démon ». — Ce qui revient à dire : « Tu as perdu l'esprit ». Transposition curieuse de la donnée de Marc (III, 21-22) touchant l'opinion des parents de Jésus qui le croient hors de sens, et celle des scribes qui, le voyant chasser les démons, l'accusent d'être lui-même possédé de Beelzéboul, prince des démons. Notre évangile laisse de côté les guérisons de démoniaques, jugeant sans doute ces exorcismes peu dignes du Christ, et considérant d'autre part le monde entier comme un grand possédé de Satan, à la puissance duquel Jésus ravit tous les enfants de Dieu. Même l'idée d'un rapport quelconque entre Jésus et le prince des démons a été écartée ; les Juifs ne font qu'attribuer au Christ un dérangement d'esprit par effet de possession, spécialement dans les circonstances où il leur reproche leur injustice à son égard ; eux-mêmes sont les vrais possédés, accusant de possession

à te faire mourir ? » [21]Jésus répondit et leur dit : « Je n'ai fait

celui qui voudrait les sauver, accusant de folie celui qui leur dit la vérité. Il est d'ailleurs vraisemblable que les Juifs contemporains de notre évangile, quand on faisait valoir devant eux les miracles du Christ, répondaient ainsi que Jésus était un magicien, agent de démon (cf. WETTER, 80). Comme il arrive d'ordinaire, Jésus ne s'arrête pas à la protestation de la foule et il ne répond pas directement à la question posée : — « Qui cherche à te tuer ? » — Il va continuer de montrer que les Juifs sont injustes envers lui, laissant voir en cela qu'ils sont sous l'influence de Satan, père de toute iniquité, leur propre père (VIII, 44).

« Jésus répondit et leur dit : « Je n'ai fait qu'une œuvre, et vous êtes tous étonnés ». — Il s'agit, les autres miracles hiérosolymitains (II, 23) étant ignorés, de la guérison du paralytique, fait qui, dans la disposition actuelle de notre livre, remonte à dix-huit mois. On ne peut pas se dissimuler que Jésus en parle comme s'il venait de s'accomplir, et du complot des Juifs comme s'il venait d'être conçu. C'est pourquoi l'hypothèse d'une transposition a été depuis longtemps suggérée pour l'ensemble de ce morceau (VII, 15-24), qui arriverait plus naturellement après l'histoire du paralytique. La réflexion des Juifs sur ce que sait Jésus (VII, 15) s'expliquerait mieux après le premier discours que Jésus est censé avoir prononcé dans le temple. Ce que Jésus dit ici de son enseignement (VII, 16-18) n'est point préparé ; cette déclaration complèterait bien ce que le Christ a dit plus haut (V, 31-32, 36-37) du témoignage qui lui est rendu par le Père, ou bien touchant ce que le Père a donné au Fils (V, 19-27). Quoique l'on puisse, à la rigueur, expliquer comment la foule ignore (VII, 20) le projet des Juifs contre Jésus, et les habitants de Jérusalem le savent quelques lignes plus loin (VII, 25), cette particularité sera plus aisée à comprendre si les deux notices n'ont pas été conçues simultanément. Faut-il ajouter que l'affaire de Beelzéboul suit d'assez près dans Marc (III, 22-30) la guérison du paralytique de Capharnaüm et les histoires sabbatiques (MC. II, 1-12, 23; III, 5) ? Mais la transposition ne devrait pas être considérée comme le résultat d'un accident ; et son auteur aurait délibérément placé en deux endroits, non sans les modifier plus ou moins, les parties d'un récit antérieur. Le morceau qui se rattache à l'histoire du paralytique comprend tout le présent paragraphe (VII, 15-24), peut-être encore le suivant (VII, 25-30), le tout fournissant une conclusion à l'affaire du paralytique et expliquant une

qu'une œuvre, et vous êtes tous étonnés. [22]Hé bien ! Moïse vous a donné la circoncision, — non qu'elle vienne de Moïse, mais

partie des doublets que contient le présent chapitre. Ce n'est point par accident que ce morceau se trouve séparé de son contexte primitif. Actuellement le miracle de Bethzatha illustre la seconde pâque et le second séjour de Jésus à Jérusalem ; mais il est là en vertu d'une combinaison rédactionnelle, et il pourrait avoir figuré originairement comme premier miracle opéré par Jésus à Jérusalem dans la fête des tabernacles (entre VII, 13 et VII, 15, VII, 14 étant suture artificielle, nécessitée par la transposition du récit de miracle et de ce qu'on lit maintenant au ch. V).

La réplique de Jésus ne paraît pas logiquement enchaînée, la première proposition parlant d'un étonnement qu'on croirait plutôt admiratif devant le miracle, et la suite répondant au scandale provoqué par la transgression du sabbat. Le texte même trahit l'incohérence des idées. — « Pour cela, Moïse vous a donné la circoncision. » — On ne sait trop que faire de ce « pour cela » (διὰ τοῦτο). Si on le rattache à ce qui précède : « vous vous étonnez pour cela », on obtient un sens trop facile, parce que ce complément est superflu ; de plus la formule n'est pas dans le style ordinaire du livre, où le verbe « admirer » prend un régime direct (cf. V, 28), et « pour cela » sert de conjonction au commencement des phrases ; d'ailleurs une formule conjonctive paraît indispensable devant : « Moïse vous a donné la Loi ». Reste à savoir ce que « pour cela » peut signifier dans la circonstance. On admet, on est obligé d'admettre que « pour cela » veut dire : Pour vous montrer que votre étonnement scandalisé n'a pas de raison d'être, je vous dis à mon tour : « Moïse, » etc. Il n'est pas plus condamnable de guérir un homme le jour de sabbat que de circoncire un enfant ce jour-là. Mais l'auteur, ayant nommé Moïse dans sa proposition générale pour rappeler la signification légale de la circoncision, se reprend aussitôt, comme s'il voulait prévenir une rectification du lecteur, surtout du lecteur juif. — « Non qu'elle soit de Moïse » — en sa première institution, — « mais des patriarches », — puisqu'elle remonte à Abraham. Remarque superflue dans un discours, de Jésus, et qui aurait pu être aussi bien faite à propos du sabbat, censé plus ancien que la circoncision. Au fond, l'auteur ne veut pas que l'on compare Moïse au Fils de Dieu : comme il a dit (VI, 32) que « Moïse n'a pas donné le pain du ciel », il tient à noter présentemen que ce n'est pas non plus Moïse qui a « donné », en réalité, la circon-

des patriarches, — et en sabbat vous faites circoncision sur homme. [23]Si un homme reçoit la circoncision le (jour du) sabbat, pour que ne soit pas violée la Loi de Moïse, m'en voudrez vous d'avoir fait sain un homme tout entier le jour du sabbat ? [24]Ne jugez point selon l'apparence, mais jugez selon la justice. »

cision. — « Et vous pratiquez la circoncision le jour du sabbat », — quand l'occasion s'en présente. Les Juifs eux-mêmes ne s'inquiètent pas du sabbat quand il s'agit de circoncision. — « Si un homme reçoit la circoncision le jour du sabbat, pour que la Loi de Moïse », — en ce qui regarde cette observance, — « ne soit pas violée, vous fâcherez-vous contre moi parce que j'ai guéri un homme tout entier », — au lieu de lui assainir seulement un membre, — « le jour du sabbat ? » — Il faut donc sous-entendre que la circoncision est une sorte de guérison par rapport au membre qu'elle affecte, et qu'elle est permise le jour du sabbat parce qu'elle est une œuvre de bienfaisance à laquelle peut être comparée la guérison d'un malade. Peut-être l'auteur, tout en imitant les histoires sabbatiques des premiers évangiles, a-t-il voulu choisir un exemple nouveau et plus significatif de violation du sabbat en vertu de la Loi ; il a pris celui de la circoncision le jour du sabbat, parce que la circoncision était tout indiquée pour figurer le judaïsme légal en face du paralytique guéri, symbole de l'humanité régénérée par le Christ ; mais, au point de vue réel et historique, l'argumentation manque d'équilibre, parce que, circoncision et sabbat étant deux préceptes divins, censés antérieurs à Moïse et sanctionnés dans la Loi, on ne pouvait avoir aucun scrupule à circoncire en jour de sabbat. Les exemples des synoptiques, pris dans la pratique commune, sont plus concluants, parce que ce sont choses que la Loi semblerait n'avoir pas prévues. On dirait que l'objection a été conçue par un chrétien. La façon de se représenter la circoncision comme la guérison d'un seul membre, et de l'opposer à la guérison totale d'un homme, est aussi toute chrétienne (cf. cependant le dit rabbinique cité Bauer, 80) : elle n'acquiert sa signification complète que si l'on voit dans le circoncis le Juif avec sa marque de purification tout extérieure, et dans l'homme guéri le chrétien intérieurement sanctifié. — « Ne jugez point selon l'apparence », — conclut Jésus, — « mais jugez selon la justice ». — A la lettre, cela signifie que la guérison du paralytique un jour de sabbat n'a été qu'une violation apparente, non réelle, de la Loi, et qu'il ne convient pas d'en faire un crime :

[25]Quelques-uns donc des Hiérosolymitains dirent : « N'est-ce pas lui qu'on veut faire mourir ? [26]Et le voilà qui parle en public sans qu'on lui dise rien. Serait-ce que vraiment les magistrats auraient reconnu que c'est le Christ ? [27]Mais nous savons d'où il est ; or, le Christ, quand il viendra, nul ne saura d'où il est ».

au fond, les Juifs sont invités à ne pas considérer le christianisme comme une révolte contre la Loi de Moïse, mais comme l'accomplissement de la Loi pour le salut des hommes. Dans ces conditions, les Juifs sont mal venus à dire que Jésus n'était qu'un violateur du sabbat, magicien et possédé.

« Quelques-uns donc des Hiérosolymitains », — qui savaient les projets des Juifs, — « dirent » — en voyant Jésus enseigner dans le temple : — « N'est-ce pas lui qu'on cherche à tuer ? » — Le dire de ces nouveaux personnages ne se réfère pas aux propos qui viennent d'être échangés à ce sujet entre « les Juifs » et le Christ, mais à ce qui a été dit au commencement du chapitre (VII, 1 ; cf. V, 18) et à l'apparition du Christ enseignant dans le temple le quatrième jour de la fête (VII, 14). — « Et le voilà qui parle librement sans qu'on lui dise rien ». — Une idée se présente à leur esprit, qui est écartée aussitôt comme inadmissible. — « Est-ce que vraiment les magistrats », — « les Juifs » qui ont décidé la mort de Jésus sont donc les chefs de la nation, — « auraient reconnu » — et croiraient — « que c'est le Christ ? » — Cela n'est pas possible, car il n'est pas dans les conditions où doit-être le Messie. — « Mais nous savons d'où il est ». — Ceux-là aussi croient savoir que Jésus est fils de Joseph, et ils s'imaginent connaître ses père et mère (cf. VI, 42). — « Or, quand le Christ viendra, nul ne saura », — ne doit savoir — « d'où il est ». — C'est l'opinion impliquée dans le témoignage de Jean (I, 31) et qui est admise par l'évangéliste, non une simple allusion à ce qu'a généralement d'imprévu la manifestation des êtres célestes (WETTER, 97, n. 1). La réflexion, à laquelle Jésus va répondre comme si l'objection lui avait été adressée, n'a pas d'autre objet que d'amener la déclaration du Christ touchant son origine et sa mission. On trouvera plus loin (VII. 40-44) un trait, parallèle à celui-ci, où sera présentée la tradition concernant l'origine davidique du Christ et sa naissance à Bethléem, et rien n'invite à penser que cette tradition soit considérée comme bien fondée. Ce qu'on dit ici du Messie inconnu laisse au contraire entendre qu'elle ne l'est pas. Il est clair que la première tradition s'accordait beaucoup mieux avec la conception mystique

[28]Jésus donc cria, enseignant dans le temple et disant : « Vous me connaissez et vous connaissez d'où je suis ? Pourtant je ne suis pas venu de moi-même ; mais il est autorisé, celui qui m'a envoyé, que vous ne connaissez pas. [29]Moi, je le connais, parce que je viens de lui, et que c'est lui qui m'a envoyé. » [30]Sur quoi

du Christ ; peut-être le rédacteur la mettait-il en rapport avec un texte d'Isaïe (LIII, 8), bien que sans doute elle n'en procède pas.

« Jésus donc cria », — comme il convenait au témoignage qu'il se rendait, et comme on l'a dit de Jean (I, 25), comme prophètes et fils de Dieu crient leurs oracles (WETTER, 58), — « enseignant dans le temple et disant » — à ceux qui tranchaient si lestement la question de son origine : — « Vous me connaissez », — vous pensez me connaître, — et vous savez d'où je suis », — vous croyez que j'arrive de Nazareth. — « Pourtant je ne suis pas venu de moi-même », — je n'arrive pas de Nazareth, et je ne m'ingère pas de mon propre mouvement dans une mission que Dieu ne m'aurait pas attribuée. — « Mais il est autorisé, celui qui m'a envoyé ». — A la lettre : « c'est un mandant véritable que le mien », c'est-à-dire un envoyeur réel et authentique, le mieux qualifié en cette qualité. — « Que vous ne connaissez pas. » — Les Juifs ne connaissent pas Dieu, qu'ils n'ont jamais vu, et qu'ils ne savent pas voir dans son envoyé. Mais la réplique est hardie, adressée par le christianisme au peuple qui se flattait naguère d'être seul à connaître Dieu (HEITMÜLLER, 110). — « Quant à moi, je le connais, parce que je suis de lui » (παρ'αὐτοῦ) — Non pas : « je procède de lui », au sens de la métaphysique trinitaire, mais « je viens de lui », — « et que c'est lui qui m'a envoyé », — ou bien : « et c'est lui », etc. Le Christ arrive du ciel et non d'une bourgade galiléenne ; il est Fils de Dieu, en tant que Logos incarné, non fils de Joseph. D'ailleurs, celui qui est du Père, qui est venu de sa part auprès des hommes, existait auprès du Père avant d'être envoyé en ce monde. Ainsi le discours fait entendre que la tradition alléguée par les Juifs se vérifie spirituellement en Jésus, puisque son origine céleste est vraiment un mystère, puisque le Christ ne vient d'aucun lieu terrestre. L'auteur paraît même avoir voulu figurer l'accomplissement sensible de la tradition expliquée par lui spirituellement, lorsqu'il a fait apparaître le Christ au milieu de la fête, sans que l'on sût d'où il arrivait ni comment il était venu.

« Ils cherchaient donc », — ensuite de ce discours, — « à s'emparer de lui », — comme « les Juifs » avaient formé le dessein de le tuer

ils cherchaient à s'emparer de lui ; mais nul ne mit sur lui la main, parce que son heure n'était pas encore venue.

[31] Or de la foule beaucoup crurent en lui, et ils disaient : « Le Christ, quand il viendra, fera-t-il plus de miracles que celui-ci

parce qu'il se faisait égal à Dieu en l'appelant son Père (v, 18). Ceux qui veulent s'emparer maintenant de Jésus sont les mêmes « Juifs », plutôt que les quelques Hiérosolymitains dont la remarque a provoqué la déclaration solennelle du Christ. Ils sont supposés comprendre que Jésus s'attribue une origine et une mission divines ; trouvant la prétention sacrilège et blasphématoire, ils veulent se saisir de lui. — « Mais nul ne mit la main sur lui », — personne ne réussit à le prendre, non qu'une influence humaine quelconque soit intervenue en sa faveur ou qu'il se soit caché, mais — « parce que son heure n'était pas encore venue ». — Il ne devait tomber que plus tard aux mains de ses ennemis ; cela ne devait arriver qu'au temps marqué par la Providence et quand lui-même le voudrait bien. En attendant, les adversaires sont frappés d'impuissance. Dans leur façon de traduire cette impuissance nos récits manquent de consistance et de précision : on évite d'accentuer les traits qui pourraient favoriser le docétisme, mais on laisse croire que le Christ se rend, quand il veut, invisible à ses ennemis (VII, 10, 14 ; VIII, 59 ; X, 39), ou bien on le montre comme intangible pour ceux qui viennent le prendre et qui sont comme paralysés devant lui (VII, 32-33 ; 45-46 ; XVIII, 6-8, 12).

« Or, de la foule », — de cette foule qui tout à l'heure (VII, 20) criait à Jésus qu'il était possédé, — « beaucoup crurent en lui », — mais à la juive, comme leur discours va le montrer, — « et ils disaient : « Le Christ, quand il viendra, fera-t-il plus de miracles que celui-ci n'en a fait? » — La mention des miracles accuse l'imperfection de leur foi, mais elle condamne aussi l'incrédulité des autres Juifs. La forme interrogative du propos ne marque pas un doute ; c'est une façon naïve et populaire d'exprimer la foi par le raisonnement que le croyant se fait à lui-même, ou bien c'est la réponse des croyants à ceux qui trouvent des difficultés à reconnaître Jésus pour le Messie et se demandent s'il n'en faut pas attendre un autre (cf. MT. XI, 2-4 ; LC. VII, 18-23). Les miracles sont ceux que Jésus a faits depuis sa première apparition à Jérusalem. Il n'est pas nécessaire de supposer que les gens du peuple qui en sont maintenant frappés sont des Galiléens. L'auteur ne songe plus à la Galilée, et les con-

n'en a fait? » [32] Les pharisiens entendirent la foule qui murmurait de lui cela, et les grands-prêtres et les pharisiens envoyèrent des sergents pour s'emparer de lui. [33] Jésus donc dit : « Encore un peu de temps je suis avec vous, puis je vais

vertis qu'il a en vue ne sont pas un groupe déterminé de personnes : ils figurent ceux des Juifs qui ont cru en Jésus avant la passion, mais d'une foi judaïque ; c'est la monnaie de Nicodème, qui va reparaître en personne à la fin du présent chapitre (VII, 50). Cette masse croyante ne laisse pas d'attester à sa façon les miracles de Jésus-Christ.

« Les pharisiens entendirent la foule murmurer cela de lui. » — Les pharisiens se sont signalés déjà par l'acrimonie de leur discours à Jean-Baptiste (I, 24-25), et par la jalousie que leur ont inspirée les premiers succès de Jésus (VI, 1). Dans les synoptiques, ils sont associés aux docteurs de la Loi et s'opposent au Christ sur le terrain de l'enseignement. Notre évangile voit moins en eux les représentants d'une doctrine qu'une catégorie des ennemis de Jésus, et il les adjoint d'ordinaire aux prêtres pour figurer le judaïsme officiel et persécuteur, le sanhédrin des synoptiques. Ici les pharisiens constatent les bonnes dispositions de certaines gens du peuple à l'égard de Jésus, — « et les grands-prêtres et les pharisiens envoyèrent des sergents pour s'emparer de lui ». — On peut croire, si l'on veut, que les grands-prêtres sont mis en mouvement par la dénonciation des pharisiens. Mais il est clair surtout que le rédacteur ne sait pas très bien ce qu'étaient les pharisiens. Le trait est vague et mal venu ; c'est un doublet de la mesure de police qui vient d'être signalée (VII, 30), et il serait bien superflu de chercher à préciser les circonstances de l'une et de l'autre. On ne retrouvera que plus loin (VII, 45) les sergents envoyés pour prendre le Christ. En attendant, Jésus va parler comme si tout le monde, prêtres, pharisiens, gendarmes et peuple, étaient là pour l'écouter. La mise en scène est même réglée de telle façon que les paroles de Jésus sont une réponse indirecte à l'ordre qui vient d'être donné contre lui, comme si ces paroles avaient suffi à contenir la haine des chefs et la force brutale des satellites.

« Jésus donc », — sachant ce qu'on lui veut, — « dit : « Je suis encore avec vous pour un peu de temps ». — Et c'est en vain que l'on veut le prendre maintenant ; ce sera même en vain qu'on le prendra plus tard, parce que, après ce peu de temps où Christ et Juifs restent en présence, — « je vais près de celui qui m'a envoyé ». — Et par la mort même, par le grand départ, le Christ échappera définitivement

près de celui qui m'a envoyé. [34] Vous me chercherez et vous ne me trouverez pas, et vous ne pourrez pas venir où je serai. » [35] Les Juifs donc se dirent entre eux : « Où va-t-il aller pour que

aux Juifs. Alors — « vous me chercherez et vous ne me trouverez pas, et » — pour une bonne raison, parce que — « vous ne pourrez pas venir où je suis », — c'est-à-dire : « où je serai ». Ceci sera répété ultérieurement (VIII, 22). Il ne semble pas qu'on doive traduire : « où je vais » (en lisant εἶμι, avec Ss. Sc. mss. lat, au lieu de εἰμί, εἶμι ne se rencontrant qu'une fois, PROV. VI, 6, dans la Bible grecque). Le présent ne vise pas l'assistance actuelle du Logos auprès du Père, mais un avenir certain, ce qui n'exclut pas une arrière-pensée touchant l'origine céleste de Jésus et la relation mystérieuse qui subsiste entre le Logos-Christ et son Père (cf. XII, 26 ; XIV, 3 ; XVII, 24). Ce qui est dit de la recherche que feront les Juifs est énigmatique avec intention. En apparence et à la lettre, Jésus dit qu'il retournera bientôt près de celui qui lui a donné mission, et que les Juifs alors pourront le chercher mais non pas le trouver. Bien que « celui qui a envoyé » ne puisse être que Dieu et que tout à l'heure (VII, 29-30) les Juifs aient paru le comprendre, ils ne vont voir dans ce discours que l'annonce d'une retraite en pays éloigné : ainsi l'invraisemblance est doublée d'une incohérence ; mais celle-ci tient probablement à ce que nos deux morceaux (VII, 25-30 ; VII, 31-36), qui font double emploi, ne sont pas de la même main. Au sens réel du discours, le Christ annonce qu'il ne séjournera plus longtemps sur la terre, parce qu'il doit retourner auprès de son Père céleste ; ceux qui le méconnaissent maintenant auront alors besoin de lui, et ils le chercheront, en ce sens qu'ils chercheront, dans leur détresse, le Messie libérateur. Ils ne le trouveront pas, parce que celui qu'ils ont repoussé ne sera plus à leur disposition ; parce que, ne sachant pas, même dans l'extrémité de leur angoisse, se rattacher à lui par la foi, ils seront incapables de venir où il sera ; parce qu'il n'y a pas d'autre sauveur pour les hommes que celui dont ils n'auront pas voulu. Le Christ johannique parle comme Dieu lui-même (cf. Os. V, 6). et l'auteur n'entend pas dire que les Juifs aient pensé à Jésus dans leur malheur. Sans doute a-t-il en vue la guerre de Judée et la destruction de Jérusalem en l'an 70.

Les auditeurs s'égaient de paroles dont ils ne voient pas les conséquences redoutables pour eux. — « Les Juifs donc », — ensuite de ce discours, — « se dirent entre eux : « Où va-t-il aller, pour que

nous ne le trouvions pas ? Va-t-il s'en aller dans les pays des Gentils et enseigner les Gentils ? [36] Qu'est-ce que cette parole qu'il a dite : « Vous me chercherez, et vous ne me trouverez pas, et où je serai vous ne pourrez venir ? »

[37] Or, le dernier, le grand jour de la fête, Jésus se présenta et cria, disant : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi, et

nous ne le trouvions pas ? » — Ce doit être bien loin. — « Va-t-il s'en aller dans les pays des Gentils », — littéralement : « dans la dispersion des Hellènes », les pays où les Juifs sont dispersés parmi les païens, — « et enseigner les Gentils ? » — Les Juifs ne croient pas à cette hypothèse, qui leur paraît folle ; ils ne s'y arrêtent pas, préférant trouver franchement inintelligible le discours du Christ. — « Que signifie cette parole qu'il a dite : « Vous me chercherez » etc. — Il va sans dire que leur propre discours est plus significatif qu'ils ne pensent eux-mêmes : les Juifs ne soupçonnent pas plus les succès futurs de l'Evangile chez les Gentils que la gloire du Christ lorsqu'il sera retourné près de son Père ; ils ne laissent pas de les annoncer à leur manière et de prophétiser sans le savoir, comme fera plus tard Caïphe dans l'assemblée des grands-prêtres et des pharisiens (XI, 48-52).

Une déclaration plus solennelle que les précédentes se place au terme de la fête. — « Or, le dernier, le grand jour de la fête ». — Historiquement parlant, le dernier jour, distingué des autres par des observances spéciales, serait le huitième, où le repos était obligatoire comme pour le sabbat (cf. Lév. XXIII, 36-39 ; Nombr. XXIX, 35) ; eu égard au symbolisme johannique, ce serait plutôt le septième, confondu, pour la perspective, avec le huitième, sans autre attention aux particularités du rituel israélite. Ce dernier jour est celui où Jésus se révèle comme source de la vie spirituelle, et l'auteur indique assez clairement que cette manifestation du Christ figure son action dans l'Eglise par le moyen de l'Esprit qu'il envoie. — « Jésus se présenta » — au milieu de la foule des Juifs assemblés dans le saint lieu, — « et cria » — comme plus haut (VII, 28). Une telle façon de prêcher est inconnue aux synoptiques, et elle ne tient pas compte des conditions pratiques dans lesquelles un enseignement pouvait se donner dans le temple. L'objet même du discours n'est pas plus conforme à la vraisemblance que les autres morceaux de l'enseignement johannique.

Jésus criait, — « disant : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi

qu'il boive, [38] celui qui croit en moi, selon qu'a dit l'Ecriture : « Des fleuves d'eau vive couleront de son sein. » [39] Or il

et qu'il boive. » — Ainsi le Christ s'annonce d'abord lui-même comme la fontaine d'eau vive (cf. IV, 6, 10, où Jésus est la vraie source, par comparaison au puits de Jacob), et l'idée de la pierre du désert, avec application figurée au Christ, comme dans Paul (I COR. IV, 10), est à l'arrière-plan du discours. Plusieurs voient dans ce passage une allusion aux libations d'eau qui se faisaient très solennellement pendant la fête des tabernacles (cf. *supr.*, p. 145) ; mais il s'agit ici de boire, non de répandre l'eau. Si le Christ est la source d'où l'eau vive jaillit pour tous les croyants, ceux-ci deviennent à leur tour comme des réservoirs secondaires d'où l'eau vive continue de s'offrir : c'est du moins ce qu'on veut lire dans la suite du texte : — « Celui qui croit en moi, selon qu'a dit l'Ecriture : « Des fleuves d'eau vive couleront de son sein. » — Le texte visé serait d'Isaïe (LVIII, 11, combiné avec XLIV, 3 ; LV, 1. CYPRIEN, éd. HARTEL, 706, indique comme référence Is. XLIII, 18-21, et XLVIII, 21, qui conviendraient mieux pour le sens. La citation étant certainement libre, on pourrait songer à Ex. XVI. 6 : « Et l'eau en sortira », avec influence d'Isaïe, peut-être aussi de Ps. CV, 41, et de I COR. X, 1-3, en rapportant la citation au Christ, qui est la pierre, ainsi qu'il va être expliqué. Le cas serait le même que pour la citation d'Ex. XII, 46, dans JN. XIX, 36, et les deux citations se rapporteraient au même trait symbolique, le coup de lance donné à Jésus mort ; pour notre passage, l'auteur aurait en pensée, avec la scène de XIX, 34, le passage de ZACH. XII, 10, cité XIX, 37, et la source dont parle ZACH. XIII, 10). On a supposé que l'image elle-même avait été empruntée à l'art du temps, à des statues fontaines dont la cavité, « le ventre », était remplie d'eau et qui jetaient cette eau par la bouche ; le ventre du fidèle serait le réceptacle d'où cette eau sortirait par la prédication et l'action évangéliques. Mais la comparaison suggérée s'adapte mal à notre texte. Le type de l'image n'est pas une statue crachant l'eau par la bouche, — et ne nous est-il pas dit que l'eau jaillit du « ventre » ? — Ce n'est pas non plus un dieu fluvial (BOUSSET, *ap.* WETTER, 55, n. 1), mais le Christ en croix, dont le flanc, percé par la lance du soldat, jette de l'eau avec du sang. Aussi bien le texte même comporte-t-il une lecture et une interprétation plus satisfaisantes que celles qu'on vient de voir. Il n'est pas contraire aux habitudes du langage johannique de prendre les mots : « Celui qui croit en moi » (ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ), comme une

sorte de sujet absolu, auquel un autre se substituerait dans la citation (cf. 1, 12) ; mais, dans le cas présent, la construction est irrégulière, et l'on obtient un meilleur équilibre de la pensée, un meilleur rythme de la phrase, en lisant : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi, et qu'il boive, celui qui croit en moi », la citation biblique qui vient ensuite étant rapportée au Christ. La combinaison que présente la leçon vulgaire provient de ce que la citation a été rapportée au croyant ; mais tout invite à l'entendre du Christ, la vraie source de l'eau vive, du flanc duquel cette eau a coulé symboliquement dans la passion (le mot κοιλία a été choisi tout exprès pour s'appliquer à la scène de la passion, tout en pouvant convenir à la pierre du désert). Des témoins anciens et autorisés l'entendaient ainsi (martyrs de Lyon dans Eusèbe, *H. e.* V, 1, 22 ; Cyprien, autant qu'on peut juger de ses citations, cf. Hartel, 58, 706 ; l'auteur du traité *De Rebaptismate* et celui du traité *De montibus Sina et Sion*, Hartel, 87, 115). C'est le seul sens naturel du passage (cf. Grill, *Untersuchungen über d. Entstehung d. v. Evangeliums*, 16, n. 1), puisque le Christ s'annonce comme source et que la citation biblique, à l'appui de son assertion, serait obscure et comme démentie, s'il fallait que le croyant fût une source, dont il n'est pas dit qu'elle dérive du Christ. L'auteur ne pouvait pas faire dire à Jésus : « Selon qu'il est écrit : « Des fleuves d'eau vive sortiront de *mon* sein. » Mais l'emploi de la troisième personne a créé une équivoque où la tradition s'est embarrassée, et dont l'exégèse critique n'est pas encore sortie. Cependant le sens original du passage est parfaitement clair : « Quiconque a soif vienne à moi et boive, croyant en moi », car « qui croit en moi n'aura jamais soif » (VI, 35) ; et « ainsi s'accomplira ce que l'Ecriture a dit » de moi : « De son ventre couleront des flots d'eau vive », puisque les croyants s'abreuveront indéfiniment de cette eau qui jaillira de moi. Ce n'est pas sans cause que cette déclaration a été présentée comme un oracle du Fils de Dieu (Wetter, 56, en rapproche avec raison Mt. XI, 25-27 ; Eccli. XXIV, 19, 36 ; et plusieurs passages des Odes de Salomon) ; elle est exactement parallèle à celle qui a été faite touchant le pain de vie (VI, 35).

Une explication au sujet de l'eau vive a été jugée nécessaire, et elle est donnée en forme de commentaire par l'auteur. La même explication a été insinuée dans la conversation de Jésus avec la Samaritaine, où la déclaration sur le culte « en esprit » suit les paroles concernant l'eau vive et le don de Dieu (IV, 13-14, 23-24). Il ne faut donc pas séparer ce discours de son interprétation, comme si l'évangéliste avait pu détourner de leur sens primitif les paroles du Christ.

disait cela de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croiraient en lui. Car il n'y avait pas encore d'esprit, parce que Jésus n'était pas encore glorifié. [40] Or des gens de la foule, ayant

— « Or il disait cela de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui croiraient en lui ». — C'était l'annonce de l'Esprit qui devait être donné aux fidèles, membres de la communauté chrétienne, après la résurrection glorieuse de Jésus ; et il ne convenait pas que Jésus lui-même donnât cette explication aux Juifs. — « Car il n'y avait pas encore d'esprit », — c'est-à-dire pas de communication, aux fidèles, de l'Esprit divin qui existe éternellement dans le Père, et dont la plénitude a été communiquée au Fils. Ce texte a été diversement glosé dans la tradition, pour plus de clarté, mais la forme la plus brève ne laisse aucun doute sur le sens (cf. Act. xix, 2). — « Parce que Jésus n'était pas encore glorifié ». — Dans la conception johannique, l'Esprit est comme le substitut de Jésus ; il prend possession de ceux que le Père a donnés au Fils, mais seulement lorsque celui-ci a quitté le monde pour aller à son Père. De là le Logos est venu pour s'incarner en Jésus et habiter parmi nous ; de là le Christ, en possession de la gloire divine, enverra l'Esprit à ses fidèles. C'est le Christ-esprit qui donne l'Esprit, parce que lui-même, au fond, est l'Esprit. La scène de la pentecôte n'est pas visée en cet endroit ; car notre évangile fait donner par Jésus l'Esprit aux apôtres dès le soir de la résurrection. On ne doit pas demander si les prophètes n'ont pas reçu en quelque manière l'Esprit saint, ni comment il se fait qu'il n'y a pas d'esprit puisque Jésus lui-même l'a reçu : les communications de l'esprit prophétique ne sont pas de même ordre que le don fait aux chrétiens ; et si le Christ possède l'Esprit en plénitude, son flanc n'a pas encore été ouvert, il n'est pas temps que la source d'eau vive abreuve les croyants.

Comme après les précédentes déclarations, l'on nous dit les impressions des auditeurs, qui, cette fois, sont très variées. — « De la foule donc », — en conséquence de ces enseignements, — « quelques-uns de ceux qui avaient entendu ces discours », — non point seulement, à ce qu'il semble, les dernières paroles qui viennent d'être rapportées, mais soit toute la doctrine que représentent en abrégé pour l'auteur ces paroles symboliques, soit plutôt tous les discours contenus dans le chapitre, la prédication du Christ depuis le milieu de la fête jusqu'à la fin, tout comme les jugements de la foule expriment le résultat général de cette prédication, non l'effet spécial de la déclaration pré-

entendu ces paroles, disaient : « C'est vraiment le Prophète. » [41] D'autres disaient : « C'est le Christ. » D'autres disaient : « Est-ce que c'est de Galilée que le Christ vient ? [42] L'Ecriture ne dit-elle pas que c'est de la race de David, et du village de Bethléem, d'où était David, que vient le Christ ? »

cédente. Certains, recevant de cet enseignement la même impression que la Samaritaine (IV, 19, 29) — « disaient : « C'est vraiment le Prophète » — annoncé par Moïse, si toutefois l'on n'entend pas ici le prophète par excellence, le suprême révélateur (WETTER, 26, 57). On paraîtrait cependant ici le distinguer du Messie (cf. I, 21 ; VI, 14). — « D'autres disaient : « C'est le Christ ». — Mais cette opinion ne doit pas être, au fond, très différente de la précédente, car elle retient toutes les objections, et la première n'est pas discutée. — « D'autres », — dominés par leurs idées préconçues, — « disaient : « Est-ce que le Christ vient de Galilée ? » — Ces opinions des Juifs rassemblés à Jérusalem sont une transposition de ce que les synoptiques ont raconté des opinions galiléennes au sujet de Jésus (MC. VIII, 28 ; MT. XVI, 14 ; LC. IX, 19). On peut croire que le passage du Deutéronome était particulièrement discuté dans les milieux juifs qu'a pratiqués notre auteur, et aussi que ce dernier connaissait mieux l'exégèse des rabbins que les opinions qui avaient cours en Palestine au sujet de Jésus quand s'ébaucha la tradition synoptique. L'objection tirée de l'origine galiléenne de Jésus est de celles qui préoccupent l'évangéliste, et l'on sait déjà qu'il y répond seulement de façon indirecte ; ici l'objection est particulièrement développée, et la réponse ne viendra qu'au chapitre suivant, après la section de l'Adultère. L'interpolation de ce morceau a été rendue possible parce que la réponse à l'objection n'est pas directe et qu'on n'en comprenait pas bien la portée.

L'objection se fondait sur les Ecritures prophétiques. — « L'Ecriture ne dit-elle pas que le Christ vient », — qu'il doit être issu — « de la race de David et » — être originaire — « de Bethléem, le bourg d'où était David » — lui-même ? En ce qui regarde l'origine davidique, c'est la difficulté qu'on trouve à moitié déguisée dans les synoptiques (MT. XII, 35 ; MT. XXII, 12 ; LC. XX, 41), et à laquelle répondent les généalogies fictives de Matthieu et de Luc. La naissance à Bethléem s'associait du reste à l'origine davidique, comme il apparaît par l'interprétation traditionnelle du texte de Michée (V, 1-2). Notre évangile expose franchement l'objection ; il s'abstient d'y répondre en alléguant la généalogie du Christ et sa naissance à Bethléem : si donc

[43] Division donc était dans la foule à son sujet ; [44] quelques-uns d'entre eux voulaient s'emparer de lui, mais aucun ne mit sur lui les mains.

[45] Sur quoi les sergents vinrent aux grands-prêtres et aux

l'objection n'est pas dissimulée, c'est qu'elle avait cours dans le milieu où fut écrit l'évangile johannique ; et s'il n'y est pas fait de réponse directe, c'est que la solution qu'on trouve dans les premiers chapitres de Matthieu et de Luc y était ignorée ou n'était pas admise. On croyait pouvoir soutenir, en s'autorisant du Psaume (CX, 1), que le Christ devait être le seigneur de David et non pas son fils (conformément au sens primitif du passage synoptique ci-dessus indiqué). L'origine divine du Christ paraissait être la vraie réponse à toutes les difficultés.

« Il y avait ainsi division dans la foule à son sujet, et quelques-uns d'entre eux », — inutile de dire que ce n'étaient pas ceux qui se montraient disposés à croire, — « voulaient s'emparer de lui », — tout comme on l'a déjà dit à propos de la discussion, survenue entre les auditeurs hiérosolymitains (VII, 25-30), dont le présent paragraphe (VII, 40-44) se présente ainsi comme un doublet ; — « mais aucun ne mit les mains sur lui ». — Cette fois le lecteur est jugé capable de suppléer : « parce que son heure n'était pas encore venue ». Et nos deux récits, qui font double emploi, ne doivent pas être de la même main.

L'on est un peu surpris de voir arriver ensuite les sergents, qui, d'après le présent contexte, avaient reçu la veille, si ce n'est l'avant-veille, consigne d'arrêter Jésus, et qui reviennent les mains vides. On peut croire que le retour des satellites et la querelle au sein du sanhédrin (VII, 45-52) ont fait d'abord suite à la déclaration de Jésus : « Vous ne pouvez pas venir où je suis » (VII, 33-36), ce qui mettait en plein relief l'impuissance des satellites et en faisait le symbole de l'impuissance où seraient ultérieurement les Juifs d'enfermer Jésus dans la mort, puis de retrouver, quand ils en auraient besoin, le sauveur qui leur avait été offert. La scène du dernier jour (VII, 37-44) aurait été ajoutée après coup pour compléter les déclarations de Jésus et développer l'objection de l'origine galiléenne, la tentative d'arrestation (VII, 44) ayant été conçue en manière de transition, d'ailleurs assez maladroite, pour rejoindre le premier récit. Quoi qu'il en soit de ces combinaisons rédactionnelles, — « les sergents donc », — dans l'obligation où ils étaient de rendre compte de leur mission à

pharisiens, et ceux-ci leur dirent : « Pourquoi ne l'avez-vous pas amené ? » [46] Les sergents répondirent : « Jamais homme n'a parlé comme parle cet homme. » [47] Aussi les pharisiens leur

leurs chefs, — « vinrent aux grands prêtres et aux pharisiens », — les magistrats du sanhédrin qui les avaient chargés d'arrêter Jésus ; — « et ceux-ci », — voyant qu'ils ne l'avaient point avec eux, — « leur dirent : « Pourquoi ne l'avez-vous pas amené ? » — Ils ne comprennent pas du premier coup comment leur ordre a pu n'être pas exécuté. Il paraît évident que le document original, entre la commission donnée aux sergents et le retour de ceux-ci, mentionnait l'impossibilité où les sergents s'étaient trouvés d'arrêter Jésus : la conclusion du morceau intercalé (VII, 44) tient lieu de cette indication.

« Les sergents », — fort embarrassés de la question posée, et faisant une remarque à côté, — « répondirent ; « Jamais homme n'a parlé de la sorte ». — Leçon des témoins alexandrins. La leçon commune, autorisée aussi par des témoins fort anciens (Ss. Sc. mss. SD, mss. lat.) est plus développée : « Jamais homme n'a parlé ainsi que parle cet homme ». — Le supplément n'augmente pas l'énergie du discours et pourrait être une glose de ce qui précède ; mais on peut supposer aussi bien qu'il a été omis comme superflu ou par distraction, dans les anciens témoins alexandrins. La phrase est d'un rythme plus johannique avec la répétition, et l'auteur a pu vouloir opposer « cet homme », qui n'est pas un homme, à tous les autres (cf. XIX, 5). Les gendarmes n'ont pas d'excuse à alléguer et ils n'en allèguent pas, car leur réponse ne signifie pas que l'éloquence de Jésus les a paralysés ; ils ne savent rien sur le fait de leur mission que l'insuccès de celle-ci, insuccès que leur chefs aussi bien constatent ; mais, comme ils sont obligés de dire quelque chose, ils disent ce qu'ils ont éprouvé en écoutant celui qu'ils auraient dû prendre ; empêchés, sans qu'ils sachent comment (cf. VII, 30, 44), d'exécuter ce qui leur avait été prescrit, ils ont entendu celui qu'ils devaient faire prisonnier, et ils déclarent que jamais homme n'a parlé comme lui. L'admiration des gendarmes sert à faire ressortir l'hostilité aveugle de leurs chefs.

Ce sont les pharisiens, comme si leur parti constituait un groupe distinct dans le sanhédrin (cf. VII, 32 ; I, 19, 24), qui, à raison de leur zèle pour la religion traditionnelle, relèvent le propos des sergents. — « Les pharisiens donc », — mécontents de ce discours, — « leur

répondirent : « Est-ce que vous-mêmes seriez séduits ? [48] Y a-t-il quelqu'un des magistrats qui ait cru en lui, ou bien des pharisiens ? [49] Mais cette foule qui ne connaît pas la Loi, maudits sont-ils ! » [50] Nicodème, [celui qui était venu le trouver précédemment,] qui était l'un d'eux, leur dit : [51] « Est-ce que notre

répondirent : « Vous aussi, seriez-vous séduits ? » — Ce serait chose incroyable, et les pharisiens se refusent à le penser ; l'auteur non plus ne le dit pas. Comme bons serviteurs du temple, les gendarmes doivent se régler sur l'opinion de leurs chefs hiérarchiques. Or — « y a-t-il quelqu'un des magistrats », — des grands-prêtres, arbitres suprêmes dans les choses de la religion, — « ou des pharisiens », — des docteurs que l'on révère comme les types de l'orthodoxie et de la piété, — « qui ait cru en lui ? » — On ne voit lui être favorables que des ignorants, des gens de rien. — « Mais cette foule qui ne connaît pas la Loi, ce sont des maudits », — ils tombent sous la malédiction de cette Loi qu'ils violent sans la connaître. Un seul témoin, mais non sans autorité (Ss.), lit simplement : « Mais ce peuple qui ne connaît pas la Loi », c'est-à-dire ; « Il n'y a que ce peuple ignorant qui croit en lui ». Les sergents doivent se le tenir pour dit ; et, n'ayant plus besoin d'eux, on néglige de nous apprendre ce qu'ils en ont pensé. L'auteur avait certainement entendu répéter, en manière d'objection contre le christianisme, que Jésus n'avait recruté qu'un petit nombre d'adhérents dans la dernière classe du peuple, et que ceux qui avaient qualité pour juger de sa mission, les prêtres et les docteurs, n'avaient pas reconnu en lui le Messie promis. Il ne sera pas plus répondu à cette difficulté qu'aux autres par un argument direct, mais on instruira dans le chapitre suivant le procès de la nation juive tout entière. Du reste, l'impuissance du judaïsme persécuteur a été suffisamment mise en relief, et l'intervention de Nicodème va laisser entendre que, malgré tout, des Juifs considérables, mais trop timides, inclinaient vers l'Evangile.

« Nicodème », — personnage déjà connu dans cette histoire (III, 1-2) — « celui qui était venu le trouver précédemment » — plusieurs témoins ajoutent : « de nuit ». Mais la référence (qui manque dans le ms. S) pourrait être tout entière une addition de copiste (d'après XIX, 39). — « Qui était l'un d'eux ». — On nous l'a présenté en effet comme étant « magistrat des Juifs » ; on pourrait entendre ici que Nicodème était un des membres pharisiens du sanhédrin. — « Leur dit : « Est-ce que notre Loi condamne », — est-ce qu'elle permet de

Loi condamne un homme avant d'avoir entendu de lui et connu ce qu'il fait? » [52] Ils lui répondirent en disant : « Es-tu, toi aussi, de Galilée? Cherche, et tu verras que de Galilée point ne surgit prophète. »

condamner — « un homme avant d'avoir entendu de lui et connu ce qu'il fait ? » — La Loi (DEUT. I, 16-17 ; XVII, 4) défend de condamner un homme sans l'avoir interrogé dans les formes juridiques et s'être bien informé de son cas. Or on a voulu arrêter Jésus et on l'a d'avance condamné en intention, avant tout jugement en forme. Comme il convient à son caractère, Nicodème prend timidement le parti de Jésus : il ne veut pas prouver que Jésus est le Messie, mais il oppose à ses collègues les prescriptions de la Loi, pour les empêcher de donner suite à leurs projets meurtriers. Mal lui en prend ; car les autres, au lieu de lui répondre, s'emportent contre lui et lui demandent ironiquement s'il est de la même province que Jésus. — « Ils lui répondirent en disant : « Es-tu, toi aussi, de Galilée », — puisque tu défends ce Galiléen ? Plaisanterie facile, car Nicodème doit être censé judéen. On le met au défi de trouver dans l'Ecriture un seul endroit qui se rapporte à un prophète de Galilée. — « Cherche, et tu verras qu'aucun prophète ne se lève de Galilée». — La recherche ne peut guère concerner que les Ecritures ; mais, d'après le livre des Rois (II, IV, 25 ; cf. Jos. XIX, 13), Jonas aurait été de Galilée. C'est peut-être pour ce motif qu'on a lu le verbe au présent (ἐγείρεται), au lieu du passé (ἐγήγερται, Ss. Sc, texte reçu). De manière ou d'autre, le texte signifie que, d'après l'Ecriture et la tradition exégétique, la Galilée n'est point un pays à prophètes. L'exception de Jonas a pu être négligée, parce que la patrie de ce prophète n'est pas indiquée dans le livre qui porte son nom. L'objection est signalée au même titre que les précédentes, et elle ne sera pas non plus refutée directement. A toutes ces difficultés Jésus répondra en disant (VIII, 12, 14) : « Je suis la lumière du monde. Je sais d'où je viens et où je vais ». Il ne s'agit pas de généalogie royale, ni de lieu de naissance, ni de prophète, ni même de Messie au sens où les Juifs l'entendent.

XIII. — La femme adultère

La section de l'Adultère (VII, 53-VIII, 11) est dans notre évangile une pièce rapportée, bien que ce soit un morceau très ancien de la tra-

dition évangélique. Même abstraction faite des témoignages externes, du contexte et du style, le caractère du récit devrait éveiller le soupçon d'inauthenticité. On a là une histoire dont l'unique sens est la leçon morale qui résulte naturellement de sa teneur ; un morceau qui ne peut être johannique, parce qu'il n'est pas un « signe » du Logos Christ ; un élément de la tradition synoptique, échoué en dehors du courant qui l'a d'abord porté. Mais cette section manque dans les plus anciens manuscrits grecs, et les Pères grecs ne l'ont pas connue, ou bien ne l'ont pas regardée comme authentique : Origène, Eusèbe de Césarée, Théodore de Mopsueste, Jean Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie l'ignorent comme texte johannique. Euthymius (XII^e siècle) est le premier commentateur grec qui s'en soit occupé ; il observe qu'elle manque dans les plus anciens manuscrits et qu'elle est marquée d'un obèle dans les autres. La section a aussi manqué d'abord dans le texte dit occidental ; les plus anciens manuscrits de la Vulgate antéhiéronymienne ne l'ont pas ; Tertullien et Cyprien ne l'ont pas connue. Les versions coptes, memphitique et sahidique, ne la contenaient pas, non plus que les anciennes versions syriaques. Son plus ancien témoin parmi les manuscrits grecs est le manuscrit de Cambridge (D) ; mais elle était déjà répandue au IV^e siècle dans les manuscrits de la Vulgate latine, et même, au témoignage de Jérôme (*Adv. Pelag.*, II, 17), dans les manuscrits grecs ; Ambroise et Augustin la tiennent pour authentique ; elle s'est maintenue dans la Vulgate hiéronymienne. On a dû la lire en Occident dès le III^e siècle, peut-être même dès la fin du II^e (cf. ZAHN, *Einleitung*[2], II, 558). Il convient de noter que certains manuscrits grecs qui l'ont reproduite ne la donnent qu'en supplément, à la fin de l'évangile ; d'autres l'ont mise dans Luc ; un manuscrit (ms. 225) l'insère un peu plus haut (après VII, 36) que le texte ordinaire, de façon que l'histoire vienne avant la conclusion de la fête des tabernacles.

Eu égard à son contexte, l'anecdote est une surcharge : il est aisé de voir que le discours qui la suit se rattache, pour le fond et pour la forme, aux controverses du chapitre VII. Si la suture, bien que mal faite, au commencement, empêche l'interpolation d'être trop sensible, l'incohérence à la fin n'en est que plus criante : les pharisiens qui avaient amené la femme ont disparu ; Jésus est resté seul, la femme elle-même étant partie, et le Christ commence un discours qui s'adresse on ne sait à qui ; cependant les pharisiens, — ceux du chapitre VII, — vont aussitôt lui répondre, et la péricope de l'Adultère est comme non avenue dans la suite du chapitre VIII. Le style, le ton général, les indications concernant les circonstances de temps

et de lieu sont dans la manière des synoptiques et non dans celle de Jean. Tout concourt donc à prouver que ce morceau est, dans le quatrième évangile, un morceau tardivement surajouté.

Pour expliquer cette aventure singulière il faut considérer la nature même du récit et ce que la tradition nous apprend à son sujet. Eusèbe (*H. e.* III, 39) dit que Papias citait l'histoire de la pécheresse dénoncée au Seigneur, et il ajoute que la même histoire se lisait dans l'évangile des Hébreux. Nonobstant l'emploi du mot « péché » (dont use aussi bien le ms. D, VIII, 3), il s'agit de notre récit, dont Eusèbe ne se doutait pas, semble-t-il, que ce fût partie des évangiles canoniques. Les critiques modernes admettent volontiers qu'il appartient au fond primitif de la tradition synoptique et ils indiquent même la place qui probablement lui revient dans la suite des faits hiérosolymitains qui précèdent la passion (après Mc XII, 17. HOLTZMANN, *Die Synoptiker*[3], 93). Mais jamais anciennement il n'a dû se lire dans nos évangiles canoniques. Les manuscrits qui l'ont dans Luc ne sont pas anciens ; ils le relient à une notice qui appartient au texte traditionnel de cet évangile (Lc. XXI, 37-38) et qui paraît impliquer chez son auteur la connaissance, dans le texte l'omission réfléchie, de la péricope dont il s'agit (cf. *E. S.* II, 456) ; la péricope vagabonde a été attirée en cet endroit par la notice, mais elle dérange l'économie du livre, où le ministère du Christ auprès des Juifs est terminé par le discours apocalyptique (Lc. XXI, 5-36). Il est vraisemblable qu'elle n'a pas, dès l'abord, trouvé place dans les recensions canoniques des évangiles synoptiques, où elle devait naturellement s'encadrer, parce que le fait avait quelque chose d'un peu choquant pour le sens chrétien, la rencontre du Christ avec la femme adultère, et son attitude indulgente, paraissant de nature à compromettre son prestige devant les non-croyants, juifs et païens, et même aux yeux des fidèles. Surtout, la discipline ecclésiastique s'arrangeait mal d'un tel exemple. Mais les anciens évangiles non canoniques du type synoptique avaient pu retenir ce que les textes ecclésiastiques ne gardaient pas ; Eusèbe l'atteste pour l'évangile des Hébreux ; on le conjecture avec quelque probabilité pour l'évangile de Pierre ; c'est grâce à ces textes non officiels, mais lus dans certains cercles ecclésiastiques, grâce aussi à des traditionnistes comme Papias, que cette page évangélique s'est gardée et qu'elle a pu entrer ensuite dans les évangiles ecclésiastiques, en s'y ajustant vaille que vaille et plutôt mal que bien. Il est possible qu'elle ait été insérée d'abord en marge du texte johannique, d'après un évangile apocryphe qui, tout en s'accordant pour le fond avec les synoptiques, ne gardait pas le même

53 Et ils s'en allèrent chacun dans sa maison. VIII, 1 Et Jésus s'en alla sur la montagne des Oliviers. 2 Mais dès le matin, il revint au temple, et tout le peuple vint à lui, et, s'étant assis,

ordre dans ses récits ; autrement, il eût été plus naturel de la rattacher à l'un des premiers évangiles en lui rendant sa place primitive. On pourrait, il est vrai, supposer aussi que, reproduite, pour commencer, à la fin de notre évangile comme une sorte de supplément traditionnel, elle aurait été plus tard introduite dans le corps du livre à l'endroit jugé le plus convenable pour son insertion. Elle a pu retrouver faveur quand la discipline ecclésiastique s'est adoucie et n'a plus connu de péchés irrémissibles. Quoi qu'il en soit, et quelques obscurités que présente la fortune de la péricope vagabonde, le fait de l'interpolation ne paraît pas contestable. Le texte, longtemps mal gardé, offre beaucoup de variantes.

« Et ils s'en allèrent chacun dans sa maison ; et Jésus s'en alla au mont des Oliviers ». — Ces indications font transition. D'après le contexte, ceux qui s'en retournent chez eux seraient les membres du sanhédrin, qui se sépareraient après leur discussion avec Nicodème. Mais il y a lieu de se demander si la notice a été conçue en vue de l'interpolation, ou si elle appartient à la même source que la suite du récit. Dans la dernière hypothèse, qui est la plus vraisemblable, les personnages qui s'en vont n'auraient originairement rien de commun avec ceux de la scène précédente. Si le récit avait été emprunté librement à la tradition, l'on n'aurait eu aucune raison de conduire Jésus à la montagne des Oliviers, pour le ramener ensuite au temple ; puisqu'on donne cette indication d'après le document où a été pris le récit, tout porte à croire que le départ des précédents interlocuteurs vient aussi de la même source. La correspondance paraît voulue entre l'indication concernant ces interlocuteurs, qui s'en vont chez eux, et ce qu'on dit de Jésus, qui se retire sur la montagne des Oliviers. Cette montagne est l'endroit où, d'après Luc (XXI, 37 ; XXII, 39), Jésus se rendait chaque soir pendant son séjour à Jérusalem. — « Et dès le matin il revint au temple ». — Tant pour le fond que pour la forme, ce qu'on nous dit des allées et venues du Christ appartient à la tradition synoptique. De même ce qui suit : — « Et tout le peuple (λαός ; Jean dit ὄχλος) vint à lui, et il les enseignait ». — Mais ces détails sont omis dans certains manuscrits. Le peuple dont il s'agit est l'auditoire hiérosolymitain des synoptiques, les Juifs qui sont à Jérusalem dans les jours d'avant la pâque.

il les enseignait. [3]Cependant les scribes et les pharisiens amenèrent une femme qu'on avait surprise en adultère, et, la plaçant au milieu (de l'assistance), [4]ils lui dirent : « Maître, cette femme a été surprise en flagrant délit d'adultère. [5] Or, dans la Loi, Moïse a prescrit de lapider les (femmes) de cette sorte. Toi-même, qu'en

« Or les scribes et les pharisiens », — association qui ne se rencontre jamais dans notre évangile (cependant quelques témoins omettent « les scribes », ou bien les remplacent par « les grands-prêtres »), — « lui amenèrent une femme qui avait été surprise en adultère ». — Les commentateurs se demandent assez inutilement pourquoi le complice de la femme n'a pas été aussi arrêté. Peut-être la coutume était-elle moins sévère que la loi à l'égard de l'homme, et l'absolution de la femme, dans l'esprit même du récit, qui a grande chance de n'être pas historique, a-t-elle plus de signification que n'aurait eu celle de l'homme. Ceux qui amènent la femme ne viennent pas demander officiellement conseil en qualité de juges, car ils auraient ainsi renié leur propre compétence ; ni en qualité d'accusateurs, car, dans ce cas, ils se seraient adressés aux juges ordinaires ; ni même comme partisans fanatiques de la Loi, car ils n'auraient pas eu d'avis à solliciter ; mais comme témoins d'un crime dont la Loi a prescrit le châtiment, et qu'ils semblent être tenus de dénoncer pour qu'il soit dûment puni. La consultation a donc un caractère moral, non juridique, bien qu'elle se rapporte à une matière de droit. On dira plus loin que la démarche s'inspirait d'une intention malveillante. Le cas est conçu, comme les autres interrogations qui caractérisent les récits hiérosolymitains des synoptiques, en vue d'un point de doctrine ou de morale pratique à illustrer par la solution qu'y donne Jésus. Ce cas paraît avoir été imaginé, de façon quelque peu paradoxale, pour faire valoir le principe évangélique du pardon des péchés et la bonté du Christ envers les pécheurs. A y bien regarder, le cas est théorique et abstrait, comme un thème de discussion scolastique.

« Et la plaçant au milieu » — de l'assistance, entre eux et Jésus, — « ils lui dirent », — posant nettement la question : — « Maître, cette femme a été surprise en flagrant délit d'adultère. Or, dans la Loi », — il ne s'agit pas d'une simple tradition, — « Moïse nous a prescrit de lapider ces femmes-là. » — La lapidation est le genre de supplice infligé par le Deutéronome (XXII, 23-24) aux fiancées infidèles ; pour les femmes adultères, la peine de mort est ordonnée sans autre

dis-tu ? » [6] Et ils disaient cela pour l'éprouver, afin d'avoir sujet de l'accuser. Mais Jésus, s'étant incliné, écrivait avec son doigt

détermination (Lév. XX, 10; Deut. XXII, 22); mais c'est sans doute parce que la lapidation est dans la Loi la forme ordinaire des exécutions capitales. Si la tradition talmudique désigne la strangulation comme forme légale du châtiment, il ne s'ensuit pas que la lapidation n'ait pas continué d'être pratiquée en Palestine tant que le judaïsme a gardé une existence nationale. Rien n'oblige donc à admettre que l'on présente à Jésus une fiancée et non une femme infidèle, ou bien que l'auteur se montre ignorant des choses juives. — « Toi-même, qu'en dis-tu ? » — Pareille question laisse entendre que Jésus pourrait n'être pas du même avis que la Loi, et l'on sait qu'en effet il rompait avec la Loi en ce qui regarde le divorce. — « Or ils disaient cela pour l'éprouver », — attendant une réponse en contradiction formelle avec la Loi, — « afin d'avoir sujet de l'accuser ». — (Le ms. D place cette remarque avant l'énoncé de la question : « Les prêtres lui dirent, l'éprouvant pour avoir sujet de l'accuser : « Maître », etc.) Les interrogateurs sont censés estimer que, si Jésus répond qu'on ne doit pas tuer les femmes adultères, on pourra le traduire devant le sanhédrin comme contempteur de la Loi, et que, s'il dit de suivre la Loi, on pourra du moins le mettre en contradiction avec lui-même, suspecter la sincérité de sa réponse ou bien celle de l'indulgence affectée par lui à l'égard des pécheurs ; mais la présomption était qu'il s'opposerait au châtiment de la femme. L'anecdote est construite sur le même type que celle du tribut : si Jésus défendait de payer le tribut à César, on le dénonçait à l'autorité romaine ; s'il conseillait de le payer, il se disqualifiait comme Messie ; mais la présomption était qu'il interdirait le paiement. Dans les deux cas, le Christ échappe au piège en ne répondant ni oui ni non

« Mais Jésus », — qui était assis par terre, à l'orientale, pour parler aux assistants, — « s'étant incliné » — vers le sol, comme s'il n'avait pas entendu la question qu'on lui avait adressée, — « écrivait avec son doigt sur la terre », — à la façon d'un homme distrait et ennuyé qui attend qu'on le laisse tranquille. Sans doute y avait-il assez de poussière sur le sol du parvis pour que l'on pût se donner l'air d'y tracer des signes d'écriture. Inutile de conjecturer que Jésus écrivait ceci ou cela. Il n'est pas censé écrire pour qu'on puisse lire à terre une réponse qu'il ne veut pas prononcer ; il écrit tout exprès pour ne pas répondre ; par conséquent, c'est dans le geste,

sur la terre. [7] Et comme ils persistaient à l'interroger, il se redressa et leur dit : « Que celui de vous qui est sans péché soit le premier à jeter sur elle une pierre. » [8] Et de nouveau, s'inclinant, il écrivait sur la terre. [9] Mais eux, ayant entendu (cela), se

non dans l'écriture, qu'on doit chercher une signification : Jésus trace des caractères quelconques sur le sol pour témoigner qu'il se désintéresse entièrement de la question posée, parce qu'elle n'est pas de sa compétence. Son silence et son attitude expriment assez clairement ce qu'il en pense, et l'intention des personnes le dispense d'y mettre plus d'égards. Dans Luc (XII, 13-14), Jésus renvoie formellement des gens qui le veulent prendre pour arbitre : il ne pouvait agir ici de même sans livrer la femme à ses juges, ce qu'il ne voulait pas faire. — « Et comme ils persistaient à l'interroger », — ne comprenant pas son attitude et s'imaginant que la cause en était dans la perplexité où le pouvait mettre la question, — « il se redressa et leur dit : « Que celui de vous qui est sans péché lui jette le premier la pierre. » — Mis en demeure de s'expliquer, le Christ s'abstient de résoudre le cas directement, mais il pose lui-même à ses auditeurs un cas moral qu'ils devront examiner dans leur conscience d'accusateurs avant de pousser plus loin l'affaire dont ils s'occupent. Si l'on faisait application rigoureuse et générale de ce principe, il n'y aurait aucun crime dont la société pût poursuivre le châtiment. Mais la réponse est censée avoir été ce qu'il fallait pour se débarrasser d'importuns en leur signifiant que leur question n'était pas à poser par eux. Et si la conclusion de l'histoire n'est pas d'une très grande vraisemblance, elle ne manque pas de piquant.

Les interrogateurs sont censés ne trouver rien à répondre, ayant tous sur la conscience, sinon un péché d'adultère, du moins un péché quelconque ou plusieurs, à se faire pardonner de Dieu. — « Et s'inclinant de nouveau, il écrivit sur la terre ». — Comme la réponse du Christ est une fin de non-recevoir, il en accentue le caractère en reprenant la même attitude qu'auparavant. Il attend visiblement qu'on cesse de l'importuner. Ce ne doit pas être pour faciliter la retraite des scribes et des pharisiens qu'il ne s'occupe plus d'eux, mais pour leur signifier qu'il a dit de leur affaire tout ce qu'il pouvait dire, et qu'ils n'ont qu'à se retirer. Eux, de leur côté, n'ont pas la moindre envie de poursuivre la conversation. — « Ayant entendu » — la réplique de Jésus, — « et accusés par leur conscience », — ajou-

retirèrent l'un après l'autre, en commençant par les plus âgés, et il fut laissé seul, avec la femme qui était là. [10] Or Jésus, s'étant redressé, lui dit : « Femme, où sont-ils? Personne ne t'a condamnée? » [11] Elle dit : « Personne, Seigneur. » Et Jésus dit : « Moi non plus, je ne te condamne pas. Va, désormais ne pèche plus. »

tent plusieurs manuscrits, — « ils sortirent l'un après l'autre, en commençant par les plus âgés ». — On admet volontiers que les plus vieux comprennent tout de suite en quelle impasse ils viennent de s'engager, et qu'ils font preuve d'habileté en prenant l'initiative de la retraite. Le sens est que tous partirent, vieux et jeunes, et si une idée particulière s'attache à la mention des vieux, ce pourrait être que ceux qui ont conscience d'un plus grand nombre de péchés s'éclipsent d'abord; du reste, ces gens s'en vont assez penauds mais point contrits : — « Et Jésus fut laissé seul, avec la femme qui était au milieu » — de la place, ne se souciant pas de suivre ceux qui l'avaient amenée, et espérant peut-être vaguement quelque bonne parole de celui qui venait de l'arracher à une mort certaine. — « Or Jésus », — qui n'attendait que la fin de cet incident, — « s'étant redressé », — dès que les pharisiens eurent tourné les talons, — « lui dit : « Femme où sont-ils? » — Texte reçu : « Où sont ces gens qui t'accusaient ? » Ces mots sont pour constater leur départ. — « Personne ne t'a condamnée ? » — La dernière question est superflue, mais elle est faite pour préparer le mot final du Christ après la réponse de la femme : — « Personne, Seigneur », dit-elle ». — Aucun de ceux qui voulaient se porter ses accusateurs ne l'a condamnée, n'a persévéré dans le rôle qu'il s'était attribué. Ce n'est pas le Christ qui prendra leur place. — « Et Jésus dit : « Moi non plus je ne te condamne pas. Va et ne pèche plus ». — L'application juridique de la Loi ne le regarde pas, mais l'âme de la pécheresse et son salut ne peuvent lui être indifférents ; s'il s'interdit de faire mettre à mort la coupable, c'est pour l'engager à bien vivre ; s'il ne la condamne pas, il ne laisse pas de condamner le péché. Par cette conclusion il ne fait qu'appliquer lui-même sa doctrine sur le péché et le pardon, mais il ne prononce pas directement la rémission du péché, et l'on ne voit pas que, soit en ce qu'il dit, soit en ce qu'il laisse entendre, il réclame comme son privilège en tant que Messie le pouvoir de remettre les péchés (cf. Mc. II, 10; Mt. IX, 6; Lc. V, 24). Notons aussi que la condamnation que Jésus se défend ici de prononcer, et

[12]De nouveau donc Jésus leur parla, disant : « Je suis la lumière du monde. Qui me suit ne marchera pas dans l'obscurité ; mais il aura la lumière de la vie. »

le jugement que le Christ johannique se défend d'exercer (III, 17 ; VIII, 15) sont choses très différentes.

XIV. — Le témoignage du Père. Les enfants du diable

La suite du chapitre VIII présente une série de propos interrompus qui se rattachent à ceux du chapitre VII et qui ne sont guère moins confus. La reprise : — « Jésus leur parla de nouveau », — se réfère, au moins pour la perspective, aux paroles signalées comme dites le dernier jour de la fête (VII, 37-38). La discussion qui s'est produite dans le sanhédrin (VII, 45-52) forme une sorte d'intermède ; comme elle se termine sur la même objection que les propos du peuple (VII, 41-42), Jésus a l'air de répondre à la fois au peuple et au sanhédrin, quoique pourtant la délibération de celui-ci n'ait pas été publique. Les premières déclarations du Christ ne semblent pas d'ailleurs viser les propos qui viennent d'être tenus touchant l'origine du Messie mais concernent le témoignage qu'il se rend à lui-même et celui que le Père lui rend, se rapprochant ainsi du thème traité plus haut (V, 30-40).

« C'est moi » — dit Jésus, — « qui suis la lumière du monde ». — Il est superflu de chercher dans cette assertion une allusion à un rite de la fête des tabernacles, aux deux lampes d'or qu'on allumait dans la cour des femmes le premier jour de la solennité, ou à la lecture de la Loi qui se faisait tous les sept ans dans cette même fête, ou à la lecture de textes prophétiques. L'assertion absolue ne comporte pas plus d'allusion spéciale que les énoncés du prologue sur le Logos, vraie lumière qui est venue dans le monde (I, 4-5, 9). A peine y a-t-il lieu d'admettre une adaptation au Christ lui-même de la parole évangélique (MT. V, 16) : « Vous êtes la lumière du monde », et une référence implicite aux textes messianiques d'Isaïe, principalement à celui où Matthieu (IV, 15-16) a trouvé l'annonce du ministère galiléen (Is. VIII, 23-IX, 1 ; cf. XLII, 6 ; XLIX, 6). Et l'auteur entend plutôt opposer le Christ, comme vraie lumière, à certains dieux de mystères, Attis par exemple et surtout Mithra, qui étaient des dieux de lumière

[13]Sur quoi les pharisiens lui dirent : « C'est toi qui pour toi-même témoignes, ton témoignage n'est pas véritable. » [14]Jésus répondit et leur dit : « Quoique je témoigne pour moi-même, véritable est mon témoignage, parce que je sais d'où je viens et où je vais. Mais vous, vous ne savez pas d'où je viens ni où je vais. [15]Vous, vous jugez selon la chair ; moi, je ne juge personne.

et des dieux sauveurs. — « Celui qui me suit ne marchera pas dans l'obscurité », — où il ne pourrait que se perdre (cf. XII, 35, 46), — « mais il aura la lumière de la vie », — la lumière qui est la vie et qui la donne, qui donne la vie éternelle. Même association de la lumière et de la vie que dans le prologue (I, 4). La vie qui est dans le Christ (V, 26) devient, en se manifestant, lumière pour les hommes, et cette lumière devient vie en eux. C'est l'idée dominante de toute cette partie (VII-X), tout exprès formulée au milieu de son développement.

« Les pharisiens donc », — ces pharisiens sont ceux qui avaient envoyé des sergents pour le prendre (VII, 32) et qui naguère argumentaient contre ces sergents et contre Nicodème (VII, 48, 52 ; Ss. met ici « les Juifs », ce qui fait conformité avec V, 18), — « lui dirent : « Tu te rends témoignage à toi-même, ton témoignage n'est point véritable ». - C'est le principe admis par Jésus lui-même dans un discours antérieur (V, 31), et dont le Christ maintenant va contester l'application pour ce qui le concerne. Au fond, il n'y a pas contradiction, mais on dirait que notre passage veut corriger et expliquer le précédent. — « Jésus répondit et leur dit : « Quoique je me rende témoignage à moi-même », — ce qui, d'après la règle commune, devrait rendre ce témoignage caduc, — « mon témoignage est véritable », — il mérite d'être tenu pour vrai, et il doit être accepté comme tel, — « parce que je sais d'où je viens et où je vais ». — Cette circonstance ne changerait pas la condition juridique du témoignage, s'il ne s'agissait d'un témoignage et d'un témoin qui n'ont pas leur analogue dans les débats judiciaires. Jésus sait qu'il vient du Père et qu'il y retourne ; seul sur la terre il peut parler de lui-même avec compétence. — « Mais vous », — quoique vous prétendiez en sens contraire pour ce qui est de mon origine. — « vous ne savez pas d'où je viens ni où je vais ». — A l'égard de l'auditoire, ces propos sont à double sens, mais telle est la loi du langage johannique, et le Christ est censé parler ainsi en paraboles. — « Vous, vous jugez selon la chair », — d'après les apparences (cf. VII, 24), non d'après une connaissance

[16]Et pourtant, si je juge, moi, mon jugement est vrai, parce que je ne suis pas seul, mais moi et celui qui m'a envoyé. [17]Or dans votre Loi il est écrit que de deux personnes le témoignage est digne de foi. [18]C'est moi qui témoigne pour moi-même, et témoigne pour moi le Père qui m'a envoyé ». [19]Sur quoi ils lui

réelle et profonde des choses divines. C'est pourquoi les pharisiens se trompent en jugeant de Jésus d'après l'extérieur de sa condition terrestre. — « Moi, je ne juge personne ». — Le Christ n'est pas actuellement sur la terre pour juger qui que ce soit (cf. III, 17-21 ; XII, 47). — « Et pourtant, si je juge, — s'il m'arrive de porter un jugement, — « mon jugement est vrai », — conforme à la réalité, selon la vérité et selon la justice, — « parce que je ne suis pas seul » ; ce n'est pas d'après une opinion personnelle que je décide ; — « mais avec moi il y a celui qui m'a envoyé. » — Mot à mot : « mais moi et celui qui m'a envoyé ». — D'où il suit que, quand le Christ parle, il y a deux témoignages, celui du Père et le sien ; donc le témoignage de Jésus sur lui-même est recevable selon la Loi, puisque ce témoignage est double. — « Or il est écrit dans votre Loi », — la Loi des Juifs, parmi lesquels le Christ johannique ne se compte pas, — « que le témoignage de deux personnes est digne de foi ». — C'est règle donnée par le Deutéronome (XVII, 6 ; XIX, 15) ; mais le texte vise les témoignages judiciaires en matière criminelle. — « C'est moi qui rends témoignage de moi-même, et le Père qui m'a envoyé me rend aussi témoignage », — par les œuvres qu'il me donne d'accomplir : ainsi nous sommes deux, et vous devez accepter mon témoignage. L'argument ne manque pas de subtilité. Outre le jeu de mots sur le témoignage et le jeu d'esprit sur les deux témoins, il y a une certaine équivoque sur le mot « juger », qui ne s'applique pas de la même manière aux pharisiens et au Christ : le jugement des pharisiens est un jugement d'appréciation, sans conséquence pratique ; celui du Christ est une décision souveraine, un décret divin dont on n'appelle pas. C'est une idée familière au quatrième évangile, et qui répond peut-être, en quelque manière, à un besoin de sa polémique contre les Juifs, que le Christ ne devait pas venir d'abord pour juger, mais pour sauver : il ne laisse pas d'être vraiment juge, dès maintenant, dans un autre sens, comme on lui fait dire qu'il le sera plus tard au sens où on l'entend d'ordinaire (V, 27-29). Il va de soi que cette déclaration n'a par elle-même aucun rapport avec l'histoire de la femme adultère.

« Ils lui dirent donc : « Où est ton père ? » — La question est si

dirent : « Où est ton père ? » Jésus répondit : « Vous ne connaissez ni moi, ni mon Père. Si vous me connaissiez, mon Père aussi vous connaîtriez » [20]Il dit ces paroles dans la trésorerie, enseignant dans le temple ; et personne ne se saisit de lui, parce que son heure n'était pas encore venue.

étrange, en regard de la précédente déclaration, qu'on la suppose faite par ironie ou de mauvaise foi. La réponse de Jésus ne favorise ni l'une ni l'autre de ces deux hypothèses. Notre évangile n'ayant pas accoutumé d'attribuer beaucoup d'esprit aux interlocuteurs du Christ, on pourrait soutenir que les pharisiens ne sont pas censés deviner qui est le père dont Jésus invoque le témoignage. Il est vrai que, dans un cas tout semblable (v, 17-18), les Juifs ont compris ; mais, ou bien l'auteur ne se pique pas de logique, ou bien c'est une autre main qui a écrit notre passage; et nous lirons un peu plus loin (VIII, 28), en propres termes, que les interlocuteurs de Jésus n'avaient pas compris que le Christ, en parlant de celui qui l'avait envoyé, désignait le Père, c'est-à-dire Dieu. Si les pharisiens disent : « Où est ton père ? », et non : « Qui est ton père ? », ce n'est pas qu'ils sachent qui est le Père et demandent seulement à le voir (XIV, 18, est un cas différent), mais parce que le témoin dont se réclame Jésus devrait être présent : les pharisiens demandent platement que Jésus fasse venir Joseph, si c'est de ce père-là qu'il allègue le témoignage. Même si les auditeurs n'ont pas compris à fond, la réponse de Jésus va être suffisamment agressive et ses déclarations antérieures sont suffisamment scandaleuses, pour que la répétition du refrain sur le projet d'arrestation qui n'aboutit pas semble assez motivée. — « Jésus répondit : « Vous ne connaissez » — réellement — « ni moi ni mon Père », — quoique vous affectiez de connaître l'un et l'autre. Les Juifs ne savent pas que le père du Christ est Dieu, et ils ne connaissent pas ce père-là. Pour souligner l'importance des déclarations précédentes, le narrateur indique l'endroit où elles ont été faites. — « Il dit ces paroles dans la trésorerie, en enseignant dans le temple ». — Origène a eu probablement raison de rappeler la mention du trésor dans les synoptiques, et l'histoire de la veuve aux deux liards (Mc. XII, 41-44 ; Lc. XXI, 1-4), ainsi que la comparaison du chef de famille qui sort de son trésor le vieux et le neuf (Mt. XIII, 52). — « Et personne ne le saisit », — bien que sans doute on en eût bonne envie, — « parce

[21]Il leur dit donc encore : « Je m'en vais, et vous me chercherez, et dans votre péché vous mourrez. Où je vais vous ne pouvez venir. » [22]Sur quoi les Juifs dirent : « Va-t-il se tuer, puisqu'il dit : « Où je vais, vous ne pouvez venir ? » [23] Et il leur

que son heure n'était pas encore venue ». — On nous l'a déjà dit deux fois (VII, 30, 44).

Pas plus que les précédentes, la tentative des Juifs pour arrêter Jésus ne l'empêche de continuer sa prédication. — « Il leur dit donc encore ». — Selon la perspective évangélique, le nouveau discours suit immédiatement ce qu'on vient de lire. Ce que Jésus va dire est, du reste, repris de plus haut (VII, 33-34), comme si le rédacteur trouvait opportun de le commenter (le mot πάλιν, ici, pourrait être en rapport avec cette répétition). On dirait que l'idée de « l'heure » (VIII, 20) sert d'introduction à ce développement. — « Je m'en vais », — c'est-à-dire : je quitterai ce monde, — « et vous me chercherez », vous aurez besoin d'un sauveur pour échapper à la destruction qui vous menacera, mais ce sera en vain que vous le chercherez (cf. VII, 34), — « et vous mourrez dans votre péché ». — Le péché en question n'est pas un péché particulier, à moins qu'on n'y voie le péché d'infidélité, mais comme résumant les autres. Jésus, reprenant la même idée, dira par deux fois (VIII, 24) : « Vous mourrez dans vos péchés », sans secours, perdus dans le temps et pour l'éternité ; car — « où je vais », — au ciel, près de Dieu, — « vous ne pouvez venir ». — Et les Juifs ne comprennent toujours pas ce que signifie le départ de Jésus, mais l'auteur leur prête une autre conjecture touchant ce départ, plus fâcheuse pour celui qu'elle concerne. — « Les Juifs donc dirent : « Est-ce qu'il va se tuer, puisqu'il dit : « Où je vais vous ne pouvez venir ». — Ils ont compris seulement que Jésus parle d'un départ volontaire, et la mort étant, selon eux, le seul endroit où un vivant ne puisse l'atteindre, ils feignent de se demander s'il ne se tuera point ; auquel cas, ils n'ont pas envie de le rejoindre. Josèphe (*Bell.* III, 8, 5) dit que le suicide était mal vu chez les Juifs, et il envoie les suicidés en enfer. Dans la pensée de notre auteur, il y a antithèse entre cette conjecture odieuse et la mort volontaire du Christ, avec son avenir de gloire. On n'est pas obligé d'admettre que ces Juifs, — dans la perspective de la narration, ce sont toujours les pharisiens, et ils pensaient, l'instant d'avant, à mettre la main sur Jésus, — ignorent les mauvais desseins des autorités ; il s'agit maintenant de tout autre chose.

dit : « Vous, d'en bas vous êtes ; moi, d'en haut je suis. Vous, de ce monde vous êtes ; moi, je ne suis pas de ce monde. [24] Je vous ai donc dit que vous mourrez dans vos péchés ; car si vous ne croyez pas que je (le) suis, vous mourrez dans vos péchés. » [25] Sur quoi, ils lui dirent : « Qui es-tu ? » Jésus leur dit :

Jésus ne relève pas leur supposition infamante ; il va expliquer, surtout pour le lecteur de l'évangile, ce qu'il a dit touchant l'impossibilité de le rejoindre où il va, et il rendra compte, en même temps, de l'aveuglement de ceux qui l'écoutent. — « Vous, vous êtes d'en bas », — de la terre ; — « moi, je suis d'en haut », — du ciel. En d'autres termes : — « Vous, vous êtes de ce monde ; moi, je ne suis pas de ce monde » — aveugle et pécheur dont vous êtes. La foi du Christ retire de ce monde les prédestinés, leur obtient le pardon de leurs péchés, les unit à leur sauveur et les associe à l'espérance de sa gloire ; mais, cette foi, les Juifs ne l'ont pas. — « Je vous ai donc dit que vous mourrez dans vos péchés », — parce que vous ne croyez pas en moi ; — « car, si vous ne croyez pas que je suis », — ce que je viens de vous dire, que je suis d'en haut, — « vous mourrez dans vos péchés » — Nonobstant l'emphase du : « que je suis », qui rappelle les passages de l'Ancien Testament où Iahvé signifie la transcendance unique de son être (Deut. xxxii, 39 ; Is. xli, 13 ; xliii, 10), et bien que les Juifs, voués à toutes les horreurs de la destruction nationale et de la damnation éternelle, qui pensent tourner le Christ en dérision, soient eux-mêmes tragiquement ridicules, ce développement se traîne et manque de vigueur. La formule : « Je suis » (ἐγώ εἰμι), ainsi employée sans complément, reviendra (viii, 28 ; xiii, 19) comme une sorte de déclaration solennelle qui présente par elle-même un sens complet, et l'on a pu se demander (Wetter, dans *Theol. Studien u. Krit*, 1915, 11) si les exégètes étaient bien fondés à sous-entendre un complément qui serait à rechercher dans le contexte : ne s'agirait-il pas plutôt d'une formule mystique, adaptée à la situation du Christ johannique, pour signifier son identité avec le Père, dans la subordination à celui-ci ?

Avec la même impertinence ironique et méprisante, qui suppose toujours l'inintelligence de ce qu'ils viennent d'entendre, les Juifs — « lui dirent » : « Qui es-tu ? » — A pareille question l'on peut s'attendre que le Christ johannique réponde par une fin de non-recevoir où sera en même temps une explication de la difficulté qui a provoqué la demande. Mais la réponse de Jésus est ici une espèce d'énigme

« D'abord, de quoi aussi vous parlé-je ? 26J'ai beaucoup à parler de vous et à juger ; mais celui qui m'a envoyé est véridique, et, ce que j'ai entendu de lui, c'est cela que je dis dans le monde. »

dont il est malaisé de voir le sens. — « Jésus leur dit : « Pour commencement, ce dont aussi je vous parle », — ou bien, avec interrogation : « de quoi », ou « pourquoi vous parlè-je ? » (τὴν ἀρχὴν ὅ τι καὶ λαλῶ ὑμῖν). Le premier mot doit être pris en locution adverbiale : « premièrement », soit : « dès le commencement », soit : « en premier lieu ». Mais on ne peut pas traduire : « ce que je vous dis depuis le commencement », ni : « D'abord, ce que je vous dis ». Le verbe ne signifie pas proprement « dire », mais « parler » ; et, dans l'hypothèse, l'on aurait une réponse directe, qui d'ailleurs ne serait pas une réponse. Plusieurs, prenant la phrase en interrogation, l'entendent : « D'abord, pourquoi vous parlè-je encore ? » Jésus, trouvant ses auditeurs par trop indignes de son discours, menacerait de rompre l'entretien, sauf à le continuer malgré tout, parce que le véritable auditoire du Christ johannique, c'est-à-dire du christianisme, est le monde, non les Juifs (Heitmüller, 115). Mais cette réponse n'aurait pas de liaison bien naturelle avec ce qui suit. On peut en dire autant de la traduction : « Quand je commence à vous parler », vous me posez pareille question ! La logique du discours sera peut-être mieux gardée si l'on comprend : « D'abord, de quoi aussi vous parlè-je ? », c'est-à-dire : « Depuis le commencement », ou « en somme, que fais-je autre chose que de vous dire ce que je suis ? » — « J'ai beaucoup à parler de vous et à juger ». — Puisqu'il s'agit des Juifs, le jugement ne peut être que condamnation ; — « mais » — il ne laisse pas d'être fondé, parce que — « celui qui m'a envoyé est véridique, et que », — sans y rien changer, — « ce que j'ai entendu de lui, je le dis dans le monde ». — Ce qui est dit là des Juifs est une véritable digression, puisqu'il ne s'agissait pas des Juifs mais de Jésus lui-même. On a supposé (Wellhausen, 41), avec assez de vraisemblance, que l'auteur avait écrit : « J'ai beaucoup à parler *de moi* et à juger », et qu'un recenseur avait changé le pronom, ne voyant pas comment le mot « juger » pouvait s'appliquer au Christ, ce qui pourtant ne souffre pas difficulté dans le présent discours, où « juger » s'entend au sens de « témoigner » (VIII, 14-16 ; cf. V, 30-32). Si abondamment que le Christ johannique parle de lui-même, il ne fait que répéter touchant sa mission ce qu'a voulu celui qui l'envoie. Le chris-

[27]Ils ne comprirent pas qu'il leur parlait du Père. [28]Jésus donc dit : « Quand vous aurez exhaussé le Fils de l'homme, alors vous saurez que je (le) suis, et que de moi-même je ne fais rien, mais que, selon que le Père m'a enseigné, ainsi je parle. [29]Et celui qui m'a envoyé est avec moi ; il ne me laisse pas seul, parce que je fais toujours ce qui lui plaît. »

[30]Comme il disait cela, plusieurs crurent en lui. [31]Jésus donc dit à ses croyants juifs : « Si vous demeurez en ma parole, vous

tianisme, tout en ne parlant que de sa mission, rend témoignage à Dieu devant le monde.

« Ils ne comprirent pas qu'il leur parlait du Père ». — Les Juifs ne comprirent pas que Jésus, en parlant de celui qui l'avait envoyé, désignait le Père, c'est-à-dire Dieu. Les Juifs n'ont pu manquer de comprendre que celui qui envoie Jésus est le même qu'il appelle son père ; mais, comme ils l'ont montré plus haut (VIII, 19), ils ne savent pas que ce père est Dieu. — « Jésus donc », — comme si devant un tel aveuglement, il voulait donner pour l'avenir une sorte de signe, — au fond, ce pourrait bien être la transposition du signe de Jonas dans Matthieu (XII, 38-40 ; XVI, 4), — « dit : « Lorsque vous aurez exhaussé le Fils de l'homme », — lorsque vous l'aurez élevé en croix, ce qui l'élèvera en gloire (cf. III, 14), — « alors vous saurez que je suis » — ce que je vous ai dit, que je suis d'en haut (cf Is. LII, 6), ou que « je le suis » (au sens indiqué ci-dessus), — « et que je ne fais rien de moi-même, mais que », — pour ce qui est de ma doctrine, des déclarations que j'énonce par rapport à ma personne et à ma mission, — « selon que le Père m'a enseigné, ainsi je parle ». — Il ne saurait en être autrement, car il m'assiste en tout temps. — « Et celui qui m'a envoyé est avec moi », — agissant par moi ; — « il ne me laisse pas seul », — abandonné à moi-même, — « parce que je fais toujours ce qui lui plaît ». — Ce n'est peut-être point par hasard que ce passage semble contredire la parole que Marc (XV, 34) a mise dans la bouche de Jésus mourant, et qui prêtait à objection de la part des incroyants (HEITMÜLLER, 115).

Il est fait ici mention de nombreuses conversions. — « Comme il disait ces choses, plusieurs crurent en lui ». — Dans la perspective, il s'agirait de conversions produites par les discours prononcés le dernier jour de la fête, comme on a dit qu'il y en eut après les premiers discours (VII, 31) ; et c'est à ces convertis que s'adresserait le discours suivant. — « Jésus donc dit aux Juifs qui croyaient en lui ».

serez véritablement mes disciples ; [32] et vous connaîtrez la vérité, et la vérité vous fera libres. » [33]Ils lui répondirent : « Postérité d'Abraham nous sommes, et de personne jamais ne fûmes

— Mais, pendant le discours, les convertis redeviennent des Juifs, et, à la fin (VIII, 59), ils veulent lapider le Christ. L'évolution des Galiléens n'a été, au chapitre VI, ni moins rapide ni moins extraordinaire. Il s'agit toujours de faire valoir la même idée : l'impossibilité pour les Juifs de se rallier à un autre Messie que le Messie national. Ce n'est pas à dire que toute idée de combinaison rédactionnelle doive être écartée ; mais la combinaison ne consiste pas en ce qu'un discours à des convertis aurait été amalgamé à un discours aux Juifs ; il semble plutôt qu'un discours du Christ johannique, régulièrement construit, aurait été ensuite surchargé d'interruptions et de gloses. Mais les retouches semblent avoir été trop considérables pour que la restitution du discours primitif puisse être utilement tentée. Du moins importe-t-il de noter que ces conversions en masse n'ont pas plus d'importance réelle qu'un intermède quelconque ou une interruption qui se produit dans le discours. Elles veulent montrer que le Christ n'a pas laissé de faire une impression profonde sur ses contemporains, bien que, d'autre part, les Juifs ne l'aient point écouté, selon qu'il était écrit.

« Si vous restez dans ma parole, vous serez vraiment mes disciples. » — Ces Juifs ne le sont donc pas encore. « Rester dans ma parole » signifie la même chose que « rester en moi » (XV, 4). A l'égard des Juifs, « demeurer dans la parole » du Christ ne serait pas s'attacher simplement à la foi qu'ils sont dits avoir acquise, mais pénétrer et s'installer, pour ainsi dire, dans la vérité que contient la parole. Les Juifs s'en tiennent à la lettre de la Loi et des prophéties : il leur faudrait reconnaître en Jésus le Logos incarné et apprendre de lui la vraie foi qui est figurée dans cette lettre et qui seule peut sauver l'homme du péché. Ainsi — « vous connaîtrez la vérité », — que vous ignorez encore, — « et la vérité vous rendra libres ». — C'est la thèse de Paul sur la liberté chrétienne, mais conjuguée avec la doctrine du Logos lumière et vie, vérité et grâce.

Par une de ces méprises grossières qui constituent presque tout l'artifice des dialogues dans notre évangile, les Juifs entendent de la liberté civile et politique ce qui a été dit de la liberté morale, et les voilà scandalisés : ont-ils donc besoin d'être émancipés, et les prend-on pour des esclaves ? — « Ils lui répondirent : « Nous sommes semence

esclaves. Comment dis-tu que nous deviendrons libres ? » [34]Jésus leur répondit : « En vérité, en vérité je vous dis que quiconque fait le péché est esclave [du péché]. [35]Or l'esclave ne reste pas dans la maison pour toujours ; le fils reste pour toujours. [36]Si donc le Fils vous fait libres, en réalité libres vous serez.

d'Abraham, et nous n'avons jamais été esclaves de personne. Comment dis-tu », — peux-tu dire — « que nous deviendrons libres ? » — Tous les Israélites sont des hommes libres et ne dépendent que de Dieu : les Juifs oublient ou négligent tous les démentis que l'histoire donne à cette prétention ; eux-mêmes crieront à Pilate (XIX, 15) : « Nous n'avons pas d'autre roi que César » ; mais l'évangéliste n'en est pas à leur épargner une contradiction, et celle-là aura un sens. Sans dissiper autrement l'équivoque, — « Jésus leur répondit : « En vérité, en vérité je vous dis que quiconque fait le péché est esclave [du péché] ». — Quelques témoins anciens (Ss. ms. D, lat. *b*, Clément d'Alexandrie, *Strom.* II, v, 22 ; III, IV, 30) n'ont pas le mot : « du péché », addition qui compromet la continuité symbolique du discours et la logique extérieure du raisonnement. Il serait par trop clair que Jésus entend par liberté une chose et les Juifs une autre, et l'équilibre du dialogue serait rompu. Jésus affirme que les Juifs ne sont pas libres, parce que tout pécheur est esclave ; il est sous-entendu que le pécheur est esclave du péché même ou du démon. — « Or l'esclave ne reste pas toujours dans la maison », — où il n'a aucun droit ; il peut être vendu, échangé, chassé. — « Le fils reste toujours », — étant chez lui dans la maison qui doit lui revenir. L'allégorie est transparente. Car il s'agit d'une allégorie, et non d'une simple comparaison. Le fils dont on parle maintenant est celui au sujet duquel on ajoute : — « Si donc le Fils vous affranchit, réellement libres vous serez ». — L'esclave, le pécheur, n'est donc pas autre que le Juif, fils d'Abraham selon la chair, esclave quand même, parce que pécheur, et pécheur surtout parce que rebelle à l'enseignement du Christ. L'allégorie ne suppose qu'un fils dans la maison du maître, qui est la maison du Père céleste, et elle le montre investi de tout pouvoir sur l'héritage, ayant seul autorité pour affranchir les esclaves ; comme il a été dit (VIII, 32) que la vérité rend libre, il est dit maintenant qu'il affranchit, parce que c'est lui qui est la vérité. Lui seul affranchit, en effet, de l'esclavage absolu, de la servitude intérieure, qui est celle du péché et de la mort éternelle. On est bien tenté d'admettre que, pour ce développement, notre évan-

[37]Je sais que vous êtes postérité d'Abraham ; mais vous cherchez à me faire mourir, parce que ma parole n'a point accès en vous. [38]Ce que j'ai vu auprès de (mon) Père, je le dis ; et vous de même, ce que vous avez appris de (votre) père, vous le faites ». [39]Ils répondirent et lui dirent : « Notre père, c'est Abraham ». Jésus leur

gile dépend, quant au fond, de l'épître aux Galates (IV, 21-31), et quant à la forme, de l'épître aux Hébreux (III, 1-6).

Ce qui suit vise plus directement la réclamation des Juifs. — « Je sais que vous êtes descendants d'Abraham », — selon la génération naturelle ; — « mais » — votre conduite témoigne que vous ne l'êtes pas selon l'esprit ; — « vous cherchez à me tuer, parce que ma parole n'a pas d'accès en vous ». — Dans une conversation réelle avec des Juifs convertis le trait serait absurde ; il ne l'est pas, si l'auteur, sous l'apparence d'un cas particulier, instruit le procès du judaïsme hiérosolymitain dans ses rapports avec Jésus, et même celui du judaïsme en général dans ses rapports avec le christianisme. La conversion est déjà oubliée, et il semble qu'on doive entendre (οὐ χωρεῖ) : « ma parole ne prend pas sur vous », plutôt que « ne progresse » ou « ne réussit pas en vous ». — « De ce que j'ai vu près du Père », — de Dieu, que seul le Fils unique a vu, — « je parle ; et vous aussi » — de votre côté, — « vous faites ce que vous avez appris du père », — du vôtre, d'un père qui enseigne le meurtre et qui, par conséquent, n'est ni le Père de Jésus, ni Abraham, que les Juifs disent avoir pour père. Plusieurs anciens témoins lisent « mon Père », « votre père », conformément au sens ; mais il n'est pas nécessaire pour l'antithèse que les pronoms soient exprimés, et mieux vaut pour la symbolique mystérieuse du discours qu'ils ne le soient pas. Il va de soi que le père attribué aux prétendus enfants d'Abraham est celui que Jésus appellera bientôt par son nom, à savoir, le diable. Si obtus qu'ils soient, les Juifs entendent bien que ce père qu'on leur assigne n'est ni Abraham ni le dieu d'Israël ; ils se réclament d'abord du premier. — « Ils répondirent et lui dirent : « Notre père est Abraham ».— On ne peut pas se dissimuler que la discussion piétine sur place et que les répétitions y abondent (VIII, 39 répète VIII, 33 ; 38 répète 26 ; 40 répètera 26, 37-38). La déclaration (VIII, 38) : « Ce que j'ai vu auprès du Père » etc., est une reprise de ce qu'on a lu plus haut (VIII, 26) : « Ce que j'ai entendu de lui, je le dis », et l'on pourrait conjecturer que tout l'intervalle (VIII, 27-37, le dernier v.

dit : « Si enfants d'Abraham vous étiez, les œuvres d'Abraham vous feriez. [40]Or maintenant vous cherchez à me faire mourir, moi qui vous ai dit la vérité que j'ai apprise de Dieu. C'est ce qu'Abraham n'a pas fait. [41]Vous faites les œuvres de votre père ». Ils lui dirent : « Nous ne sommes pas nés bâtards ;

ayant toutes les apparences d'une transition artificielle) est de rédaction secondaire (WELLHAUSEN, 42).

« Jésus », — contestant, au sens spirituel, la filiation que les Juifs affirment au sens naturel, — « leur dit : « Si vous étiez enfants d'Abraham », — des enfants dignes de votre père, — « vous feriez les œuvres d'Abraham », — vous imiteriez la foi de votre père (cf. VI, 29 ; notre auteur peut viser GEN. XV, 6, nonobstant sa dépendance à l'égard de l'épître aux Galates, car la controverse sur la foi et les œuvres, au sens de Paul, n'a plus d'intérêt pour lui). Variante (B, Ss.) : « Si vous êtes enfants d'Abraham, faites les œuvres d'Abraham ». C'est à quoi les Juifs ne sont point disposés. — « Or maintenant vous cherchez à me tuer, moi », — littéralement : « homme » (ἄνθρωπον) — « qui vous ai dit la vérité que j'ai apprise de Dieu », — comme il vient encore d'être expliqué (VIII, 26, 38). Le mot « homme » est donc employé au sens vague de « quelqu'un », au moins pour ce qui est du sens apparent ; car, sous cette expression vulgaire, l'auteur peut bien viser le Fils de l'homme, le Christ préexistant (cf. III, 13). De même la vérité ne s'entend pas au sens subjectif de pensée sincère, mais au sens objectif de vérité sur Dieu et le salut, révélation parfaite du Père. La réflexion : — « C'est ce qu'Abraham n'a pas fait », — est ce qu'on appelle en rhétorique une litote, et qui n'est pas exempte d'ironie. On pourrait y voir une allusion indirecte aux rapports d'Abraham avec le Logos, dont il sera question plus loin : Jésus insinuerait que la foi d'Abraham s'adressait à lui-même. — « Vous faites les œuvres de votre père ». — Cette fois Jésus signifie expressément que les Juifs ont un mauvais père, qui n'est point Abraham.

Cependant les Juifs ne comprennent pas encore ; ils pressentent seulement que Jésus parle d'une paternité spirituelle, et, tout en protestant de la légitimité de leur naissance, ils se déclarent maintenant enfants de Dieu. — « Ils lui dirent : « Nous ne sommes pas des bâtards », — littéralement : « nés de prostitution », comme on pourrait l'inférer de ton langage ; — « nous avons un père », — un seul père (ἕνα πατέρα), bien authentique et connu, — « Dieu ». — Veulent-ils dire qu'ils sont fils légitimes d'Abraham et de Sara, ou bien se défen-

pour unique père nous avons Dieu. » [42]Jésus leur dit : « Si Dieu était votre père, vous m'aimeriez ; car c'est de Dieu que je suis sorti et que je suis venu. Car ce n'est pas de moi-même que je suis venu, mais c'est lui qui m'a envoyé. [43]Pourquoi ne comprenez-vous point mon langage? Parce que vous ne pouvez

draient-ils du reproche d'idolâtrie qui serait signifié dans la bâtardise? Il paraît bien superflu de protéger Sara contre le soupçon d'adultère, et il ne peut guère y avoir non plus allusion à la naissance d'Ismaël, qui n'a pas été illégitime ; quant à l'idolâtrie, rien dans le contexte n'en fait soupçonner la pensée. Les Juifs, songeant maintenant à leur filiation spirituelle, identifiée d'ailleurs dans leur esprit avec la descendance d'Abraham, opposent un démenti à l'imputation obscure contenue dans le discours de Jésus. On doit considérer que l'évangéliste les fait parler de façon à préparer la déclaration solennelle du Christ : ce n'est pas Dieu qui est votre père, c'est le diable. Origène (*in h. loc.*) et certains commentateurs modernes ont pensé voir dans les paroles des Juifs une allusion perfide à la légende de Pantheros : on devrait, dans ce cas, admettre que l'auteur, tout en ayant connaissance de la calomnie, ne la jugeait pas digne de réfutation ; mais quel besoin avait-il, supposé qu'il ait connu la légende, de prêter aux Juifs une allusion semblable, alors que lui-même n'a aucun souci de la conception virginale contre laquelle la légende a été inventée?

Maintenant le Christ, c'est-à-dire l'évangéliste sous le nom de Jésus, combat la prétention qu'ont les Juifs d'être enfants de Dieu, seuls en possession de la révélation véritable. — « Jésus leur dit : « Si Dieu était votre père », — comme vous le prétendez, — « vous m'aimeriez; car c'est de Dieu que je suis sorti », — c'est d'auprès de lui que je suis arrivé sur la terre, — « et que je suis venu » — parmi vous. — « Car je ne suis pas venu de moi-même », — je ne me présente pas à vous sans mandat, — « mais c'est lui », — Dieu, mon Père, — « qui m'a envoyé ». — Pourquoi les Juifs rejettent-ils l'envoyé de Dieu? — « Pourquoi ne comprenez-vous pas mon langage ? Parce que vous ne pouvez pas écouter ma parole ». — Les Juifs sont incapables de la recevoir avec foi. Cette incapacité morale est conçue comme antérieure à la manifestation du mauvais vouloir; elle résulte d'une sorte de nécessité providentielle dont le secret n'est pas autrement expliqué. Les hommes sont partagés en deux catégories, les enfants de Dieu et les enfants du diable, qui suivent comme naturellement les suggestions de leur père. — « Vous avez pour père le

pas écouter ma parole. 44Vous avez pour père le diable, et vous voulez accomplir les désirs de votre père. Il a été, lui, homicide dès le commencement, et il ne se tient pas dans la vérité, parce

diable, et vous voulez accomplir les désirs de votre père ». — Votre volonté est tout acquise à l'accomplissement de ses désirs : un de ces désirs est la mort de Jésus ; en conformité de ce désir, les Juifs veulent tuer le Christ. Le grec (ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστε) pourrait se traduire : « Vous êtes nés du père du diable » ; et quelques critiques ont admis que le démiurge des gnostiques, le dieu des Juifs, distinct du Dieu suprême, serait ici visé. On peut tirer au même sens l'assertion ambiguë qui termine ce développement : « Il est menteur et son père » (ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ. VIII, 44), qui s'entendrait aussi bien : « et son père est menteur comme lui », que : « il est menteur et père du menteur », ou « du mensonge ». Mais, dans le contexte, il n'est question que du diable et de son activité ; dans le reste de l'évangile, rien ne suggère l'idée d'un dieu inférieur qui serait le créateur du monde et le dieu de l'Ancien Testament ; même dans notre passage, les Juifs sont supposés les enfants du diable et non ses frères (cf. I Jn. III, 8-10). La forme un peu insolite de la construction grammaticale s'explique par l'intention d'opposer « le père diable » au « père Dieu ». — « Celui-là », — le diable, — « a été homicide dès le commencement ». — Il est tueur d'hommes depuis qu'il y en a. Est-ce une allusion à la tentation d'Ève et à la désobéissance qui, d'après la Sagesse (II, 23-24) et Paul (Rom. V, 12-21), ont introduit la mort dans le monde, ou bien au meurtre d'Abel ? Ce meurtre n'est pas présenté dans l'Ancien Testament comme une œuvre du diable, mais l'auteur a pu le concevoir ainsi, et la comparaison de la première épître johannique (III, 12) porte à croire qu'il l'a réellement compris de la sorte. Mais on peut admettre qu'il est fait allusion tout à la fois au rôle du serpent dans le récit de la désobéissance et au meurtre d'Abel. Etant donné que notre auteur connaît les épîtres de Paul, il peut très bien opposer le diable homicide au Christ vivifiant, et présenter le diable comme auteur de la mort universelle ; son intervention dans les crimes individuels des hommes n'est pas exclue pour autant ; Satan n'en est pas moins auteur du meurtre d'Abel par Caïn, comme il sera par Judas auteur de la mort du Christ. On peut même dire que la qualification de « tueur d'hommes » ne conviendrait pas à Satan si l'auteur ne visait que le rôle du serpent dans le récit de la tentation. Une telle conception du rôle du diable n'a rien d'hellénique ; elle est plutôt en

qu'il n'est pas de vérité en lui. Quand il profère le mensonge, c'est de son propre (fonds) qu'il parle, parce qu'il est menteur

affinité avec le dualisme persan, et elle est développée dans notre évangile parallèlement à celle du Logos-Christ. La notion du mal n'est point ici d'ordre métaphysique et abstrait ; elle ne tient pas à celle de la matière ; elle a un caractère positif, c'est l'erreur subsistante et malfaisante, personnifiée dans le diable, comme la vérité vivante et salutaire est personnifiée dans le Christ. Cette notion du diable est un élément essentiel du système johannique; elle a dû être empruntée directement à la tradition apocalyptique, — et l'on sait la place que tient Satan dans l'Apocalypse, — mais elle a pris dans notre évangile un développement original. Dans cette conception, la mort qui règne dans l'humanité n'est pas précisément la conséquence du péché d'Adam ; elle résulte de l'action du diable, père du mensonge, agent d'erreur, qui, depuis l'origine, entraîne dans la mort le monde qui le suit ; les enfants du diable, ceux qui lui appartiennent, y resteront, mais, grâce au Christ vérité et vie, les enfants de Dieu échapperont à la mort spirituelle par la foi au Christ, à la mort réelle par la vie impérissable que communique aux siens ce Christ toujours vivant (cf. GRILL, 101, n. 2). — « Et il ne se tient pas dans la vérité. » — Les anciens interprètes pensaient trouver dans cette assertion la chute initiale du démon et sa première révolte contre Dieu ; mais le contexte ne permet pas d'entendre le verbe (ἕστηκεν) au plus-que-parfait, comme visant une faute particulière qui serait antérieure au premier meurtre ; il s'agit du caractère permanent du diable, de son attitude générale à l'égard de la vérité, attitude dont on donne explication. — « Parce qu'il n'est pas de vérité en lui ». — Il ne faudrait pas beaucoup solliciter le texte pour y trouver que le diable est, par sa nature même, ennemi de la vérité ; mais notre évangile ne spécule pas sur le caractère originel du démon, il nous le montre dans son opposition au règne de Dieu. — « Quand il profère le mensonge, il parle de son propre fonds » — ne pouvant tirer de lui-même autre chose, — « car il est menteur et son père ». — L'explication : « et son père également », qui a été déjà dans l'antiquité celle de certains gnostiques, étant écartée, c'est le diable lui-même qui est dit « père du menteur » ou « père du mensonge ». La dernière hypothèse paraît préférable, quoique la construction logique de la phrase soit défectueuse dans les deux cas. Il semble néanmoins certain que la pensée de l'auteur

et père du (mensonge). [45]Mais moi, parce que je dis la vérité, vous ne me croyez pas. [46]Qui de vous me convaincra de péché ? Si je dis la vérité, pourquoi ne me croyez-vous pas? [47]Qui est de Dieu entend les paroles de Dieu. C'est pour cela que vous n'entendez pas : parce que de Dieu vous n'êtes pas. »

va au diable père de l'erreur et du mensonge, de l'incrédulité judaïque et des Juifs incrédules. Il n'est pas impossible que tout ce passage ait été retouché dans la rédaction, ou qu'il soit altéré, mais rien n'oblige à suivre le savant critique (WELLHAUSEN, 42-44) qui, partant de la dernière assertion : « car son père aussi est menteur », et s'autorisant de ce que quelques anciens (Aphraates, Cyrille d'Alexandrie) ont vu dans le « tueur d'homme » Caïn, croit pouvoir rétablir, en le rattachant à : « Abraham n'a pas fait cela » (VIII, 40), tout ce passage en cette forme : « Vous êtes issus de *Caïn*, et vous voulez accomplir les désirs de votre père. Celui-là fut homicide dès le commencement, et il ne se tint pas dans la vérité, parce que son père aussi (le diable) est menteur ». Le texte ainsi reconstruit n'est point satisfaisant, vu que les désirs du père semblent actuels et conviennent mieux au diable qu'à Caïn, et la mention du diable, à la fin de la phrase, est mal préparée.

En regard du diable, maître d'erreur, de haine et de meurtre, Jésus se pose en précepteur impeccable de vérité. — « Mais moi, parce que je dis la vérité, vous ne me croyez pas », — aimant mieux obéir aux suggestions de Satan. — « Qui de vous me convaincra de péché ? » — Avez-vous quelque chose à me reprocher qui justifie votre attitude envers moi ? En rigueur de logique, il pourrait n'être question que d'une faute contre la vérité ; mais la vérité que Jésus représente est en même temps le bien, la vie parfaite, ce n'est pas la théorie du bien. Le moindre péché dans le Christ serait en contradiction avec cette vérité (cf. XIV, 30). — « Si je dis vérité, pourquoi ne me croyez-vous pas? » — Questions superflues, car il y a été déjà répondu par le Christ lui-même, et ce qui vient ensuite est une idée presque ressassée. — « Qui est de Dieu entend les paroles de Dieu », — étant par prédestination orienté vers le bien (cf. III, 19-21 ; VI, 37, 44) ; — « c'est pourquoi vous n'entendez pas », — vous n'écoutez pas, vous n'acceptez pas ma parole, la parole de Dieu qui m'est donnée à dire, — « parce que vous n'êtes pas de Dieu ». — Ainsi est sommairement expliquée l'incrédulité des Juifs à l'égard de l'évangile.

Cette fois, les auditeurs ont l'air de trouver le propos encore plus

[48]Les Juifs répondirent et lui dirent : « N'avons-nous pas raison de dire que tu es Samaritain et que tu as démon ? » [49]Jésus répondit : « Je n'ai pas démon ; mais j'honore mon Père, et vous, vous m'insultez. [50]Quant à moi, je ne cherche pas ma gloire : il en est un qui (la) cherche et qui juge. [51]En vérité, en vérité je vous dis, si quelqu'un garde ma parole, il ne goûtera jamais la mort ». [52]Les Juifs lui dirent : « Maintenant nous

insensé que blessant. — « Les Juifs répondirent et lui dirent : « N'est-ce pas avec raison que nous disons que tu es Samaritain », — fieffé schismatique, — accusation que Jésus ne relèvera pas, probablement parce que, du point de vue de l'évangile, elle n'est point si injurieuse, ou bien parce qu'elle équivaut à la suivante, — « et que tu as un démon ? » — Transposition de ce qu'on lit dans les synoptiques touchant les démons que Jésus chasserait par Beelzeboul (Mt. XII, 24-27; cf. XI, 18; Mc. III, 22-30; Lc. XI, 15, 18-20). Plus haut (VII, 20), les Juifs n'avaient parlé que de possession diabolique. On doit supposer que l'accusation de samaritanisme y est connexe. On sait que de faux prophètes et fils de Dieu sont venus de Samarie (Wetter, 80). Écartant simplement l'idée de la possession, — « Jésus répondit : « Je n'ai pas de démon; mais », — par mes discours, — « j'honore mon Père, et vous », — par les vôtres, — « vous m'insultez ». — Le Christ s'abstient de protester contre ces injures, parce que son honneur est en bonnes mains (cf. v, 41). — « Quant à moi, je ne cherche pas ma gloire », — et je n'ai pas besoin de la défendre; — « il en est un qui la cherche », — il saura bien la faire éclater en temps opportun, — « et qui juge », — il saura bien aussi punir ceux qui m'injurient. Suit une assertion que les précédentes n'ont point préparée, mais qui sert à amener, par le jeu du dialogue, une déclaration plus nette de Jésus touchant l'objet de sa mission et sa préexistence éternelle : — « En vérité, en vérité je vous dis, si quelqu'un garde ma parole », — en la pénétrant par la foi et en y conformant sa conduite, — « il ne goûtera jamais la mort ». — Jésus l'a dit déjà plusieurs fois (cf. v, 24; vi, 51), et nous savons ce qu'il entend par là.

Mais les auditeurs, prenant ce terme de mort au sens ordinaire, se récrient. — « Les Juifs lui dirent : « Maintenant nous savons », — nous voyons clairement — « que tu as un démon » — et que tu extravagues en prétendant dispenser les gens de mourir. — « Abraham est mort, ainsi que les prophètes ». — Moïse n'est pas nommé, soit

savons que tu as démon. Abraham est mort, ainsi que les prophètes, et tu dis : « Si quelqu'un garde ma parole, il ne goûtera jamais la mort ». [53]Es-tu plus grand que notre père Abraham, qui est mort ? Les prophètes aussi sont morts. Qui prétends-tu être? » [54]Jésus répondit : « Si je me glorifie moi-même, ma gloire n'est rien. C'est mon Père qui me glorifie, celui dont vous dites qu'il est votre Dieu, [55]et que vous ne connaissez pas, mais que moi je connais. Et si je disais que je ne le connais pas, je serais comme vous menteur. Mais je le connais et je garde sa

qu'on le comprenne parmi les prophètes, soit à cause des légendes merveilleuses qui avaient cours au sujet de sa fin. — « Et tu dis : « Si quelqu'un garde ma parole, il ne goûtera jamais la mort ». — En attribuant à sa parole une efficacité que la révélation de Dieu n'a pas eue sur ceux mêmes qui en ont été les organes, Jésus fait preuve d'une rare présomption : qu'est-il donc pour distribuer ainsi l'immortalité, comme si lui-même ne devait pas non plus connaître la mort ? La formule : « goûter la mort », rappelle le langage des synoptiques (cf. Mc. IX, 1 ; Mt. XVI, 28 ; cf. XXVI, 39), et elle ne signifie pas directement l'amertume du trépas. — « Es-tu plus grand que notre père Abraham, qui est mort ? Les prophètes sont morts aussi. Qui prétends-tu être ? » — C'est le : « Qui es-tu ? » (VIII, 25), qui revient, et pour ne pas recevoir une réponse plus nette qu'auparavant.

Se défendant du reproche de vaine gloire, — « Jésus répondit : « Si je me glorifie moi-même, ma gloire n'est rien », — elle n'aurait ni consistance ni valeur si je la célébrais de moi-même et non comme ayant mission du Père pour me faire connaître. — « C'est », — en réalité, — « mon Père qui me glorifie », — en me rendant témoignage par les œuvres qu'il me donne d'accomplir (cf. V, 31-32), — « celui dont vous dites qu'il est votre Dieu, et que vous ne connaissez pas », — ne l'ayant jamais vu ni entendu (cf. V, 37), prouvant du reste cette ignorance par votre incapacité de reconnaître celui qu'il a envoyé, — « et que moi je connais », — étant venu d'auprès de lui. — « Et si je disais que je ne le connais pas, je serais comme vous un menteur ». — Maintenant ce sont les Juifs qui sont menteurs comme leur père le diable. Il ne semble pas que les Juifs soient qualifiés de menteurs précisément parce qu'ils accusent sans raison le Christ et que leur conduite ne répond pas au titre d'enfants de Dieu, qu'ils revendiquent, mais parce qu'ils prétendent connaître Dieu, qu'ils ne connaissent pas. L'antithèse est entre les Juifs, qui sont menteurs en

parole. [56]Abraham, votre père, exulta (dans l'espérance) de voir

se flattant de connaître Dieu, et Jésus, qui serait menteur s'il disait qu'il ne le connaît pas. Cette argumentation ne manque pas de subtilité, et comme les dissertations sur la gloire qui vient du Père et que le Christ ne s'attribue pas de lui-même ne sont pas non plus nouvelles, le tout commence à devenir fastidieux. Le style même a des longueurs, comme dans cette fin de phrase: — « Mais je le connais et je garde sa parole », — accomplissant toutes ses volontés pour le salut du monde, et réalisant ainsi, en ce qui me concerne, la condition requise pour l'immortalité (VIII, 51). L'antithèse n'en est pas moins marquée, bien que non expressément formulée, entre le Fils véritable, qui recherche la gloire du Père, et les faux prophètes et fils de Dieu, qui ne recherchent qu'eux-mêmes; aussi entre le judaïsme, qui se flatte d'être l'unique dépositaire de la révélation, et le christianisme, qui seul en possède la véritable intelligence.

Quant à Abraham, on a tort de le citer contre l'envoyé de Dieu. — « Abraham votre père ». — Le Christ accorde ici qu'Abraham est selon la chair le père des Juifs, pour mieux faire ressortir combien ses descendants diffèrent de lui quant à l'esprit. Abraham — « a exulté afin de voir mon jour », — il fut en allégresse dans la prévision du jour de la manifestation messianique, c'est-à-dire de l'incarnation du Logos; — « aussi bien a-t-il vu » — ce jour — « et s'en est-il réjoui ». — Dans quelle circonstance Abraham a-t-il tressailli par l'espoir assuré de voir le jour du Christ ? Ce ne peut être que dans une occasion particulière de la vie du patriarche à laquelle est attribuée une signification plus haute que sa description littérale : puisqu'il s'agit de joie, tout porte à croire que l'auteur a en vue tel texte de la Genèse (XVII, 17) où il est dit qu'Abraham a ri en entendant les promesses divines relatives à sa postérité. Peu importe que le sens original du passage ne soit pas celui qu'y met l'allégorie. De même, ce ne doit pas être en paradis, du moins pas uniquement, comme l'admettent plusieurs interprètes, même contemporains, qu'Abraham est censé avoir vu le jour dont il s'agit. Le texte et le contexte ne suggèrent pas l'idée d'une joie qui, dans la perspective, devrait être encore toute récente et même actuelle, mais celle d'un fait ancien, d'une joie bien antérieure à l'incarnation. Les anciens commentateurs étaient plutôt dans le sens de l'évangile quand ils supposaient qu'Abraham avait vu le jour du Christ dans un événement figuratif et par révélation prophétique. Cet événement serait la naissance d'Isaac (cf. GEN. XXI, 1-2, 8), soit

mon jour; il l'a vu et s'est réjoui. » [57]Sur quoi les Juifs lui dirent: « Tu n'as pas encore cinquante ans, et tu as vu Abraham ! » [58]Jésus leur dit : « En vérité, en vérité je vous dis, avant

considérée en elle-même (BALDENSPERGER, 15), soit complétée, en quelque façon, comme figure, par la scène du sacrifice (GEN. XXII, 1-18, où la bénédiction universelle est présentée comme la conséquence du sacrifice, consenti quoique non accompli, d'Isaac, fils unique du patriarche). Le cas de Moïse et d'Elie, dans les récits synoptiques de la transfiguration, n'est pas du tout le même que celui d'Abraham en cet endroit. Abraham est dit avoir vu le Christ, comme Isaïe est dit plus loin (XII, 41) avoir vu sa gloire. Si on lit, dans Matthieu (XIII, 17) et dans Luc (X, 24), que beaucoup de prophètes et de rois ont inutilement désiré voir ce qu'ont vu les disciples de Jésus, on n'en peut rien conclure touchant l'interprétation de notre texte : notre passage paraît bien viser celui des anciens évangiles, mais pour le rectifier en prenant les choses à un autre point de vue.

« Les Juifs donc », — comprenant tout naturellement qu'Abraham, au cours de son existence, a été en rapport avec Jésus, et trouvant, bien à tort, la chose incroyable, — « lui dirent : « Tu n'as pas encore cinquante ans, et tu as vu Abraham! » — Quelques anciens témoins (ms. S, Ss. vers. Sahid.) lisent : « Et Abraham t'a vu », leçon plus naturelle que la leçon commune, mais qui a pu choquer, parce qu'elle semble mettre Abraham au-dessus du Christ. Beaucoup s'efforcent encore de penser que les Juifs parlent sans égard à l'âge réel ou présumé du Christ, et qu'ils indiquent une période jubilaire, un demi-siècle, le terme de la maturité, comme supérieurs à l'âge de Jésus. Mais, au témoignage d'Irénée (*Haer.* II, 22, 5), les presbytres d'Asie entendaient comme une donnée réelle cette observation des Juifs : Jésus aurait eu alors près de cinquante ans. L'indication contredit Luc (III, 23), et elle n'a pas de valeur historique ; elle signifie avant tout, sous l'apparence d'un chiffre exact, la plénitude de l'âge du Christ, la perfection de son humanité, l'accomplissement des prophéties dans sa carrière terrestre. Ne nous a-t-on pas déjà dit (II, 20-21) que le temple avait été construit en quarante-six ans, tout en insinuant que le temple est le corps du Christ ? Si le Christ avait, symboliquement, quarante-six ans lors de la première pâque, il est maintenant dans sa quarante-neuvième année.

Mais ce n'est pas l'âge terrestre, apparent et symbolique, du Christ qu'il faut considérer, c'est son âge absolu, son âge céleste, son éternité. — « Jésus leur dit : « En vérité, en vérité je vous dis, avant

qu'Abraham fût, je suis ». Alors ils prirent des pierres pour les jeter sur lui, mais Jésus se déroba et sortit du temple.

qu'Abraham existât, je suis ». — Il s'agit de préexistence réelle et non de prédestination (noter le rapport de la formule ἐγὼ εἰμί avec VIII, 24, 28 ; cependant IX, 9, montre qu'il ne faudrait pas trop insister sur cette ressemblance). Le Christ n'est pas seulement plus ancien qu'Abraham, il est antérieur à toute créature. C'est ainsi que l'auteur répond aux Juifs de son temps qui trouvaient le Messie chrétien bien inférieur aux personnages de l'Ecriture. Mais les auditeurs de Jésus, et aussi bien les Juifs contemporains de notre évangéliste, ne voient dans cette déclaration qu'un affreux blasphème contre Dieu. — « Ils prirent donc des pierres pour les jeter sur lui », — voulant tuer sur place le blasphémateur (conformément à LÉV. XXIV, 5). Ils ne peuvent pas se dissimuler que Jésus se fait dieu (cf. X, 33), et ils ne voient pas qu'il est déclaré tel par ses œuvres où apparaît le rapport qui, dans l'éternité, l'unit à Dieu. — « Mais Jésus se déroba et sortit du temple ». — Ceci ne veut pas dire que Jésus, connaissant tous les détours de l'édifice sacré, s'échappe par une issue peu fréquentée. Il n'est pas permis davantage de supposer (avec WELLHAUSEN, 45) une transposition opérée sur un récit primitif où on aurait lu : « mais Jésus sortit du temple et se cacha ». Il s'agit premièrement d'expliquer comment le Christ échappe aux pierres qu'on se prépare à lancer sur lui. Le texte dit que ces pierres ne purent l'atteindre. La disparition de Jésus doit être censée miraculeuse. C'est pourquoi certains manuscrits ajoutent, d'après un passage analogue de Luc (IV, 30) : « traversant au milieu d'eux, et il passa ainsi ». L'addition affaiblit d'ailleurs le sens du texte : Jésus se soustrait subitement aux regards et aux coups des Juifs furieux. L'auteur n'appuie pas sur ce trait, dont le docétisme pourrait abuser ; mais il y a voulu figurer le sort du Christ échappant aux Juifs par la mort et portant sa lumière hors du temple, c'est-à-dire hors du judaïsme, les Juifs étant laissés au diable leur père. On y peut lire aussi bien que la conception christologique de notre livre, par laquelle est manifestée aux Gentils la gloire du Christ, consomme la séparation du judaïsme et du christianisme. Un « signe », la guérison de l'aveugle-né, va compléter cet enseignement, montrant comment le Christ, qui s'est dérobé aux Juifs par la mort, est acquis, lumière du monde, à l'humanité (IX) ; on dira ensuite comment il est la porte du salut, le bon pasteur qui donne sa vie pour ses brebis (X, 1-21).

IX,[1] Et en passant, il vit un homme aveugle de naissance.
[2]Et ses disciples l'interrogèrent, disant : « Rabbi, qui a péché, de cet homme ou de ses parents, pour qu'il naquît aveugle ? »

XV. — L'aveugle-né

Après la scène de violence qui vient d'être esquissée, on ne s'attendrait pas à ce que Jésus restât à Jérusalem ; il ne s'éloignera pourtant qu'après la dédicace, quand il aura tenu tête à une nouvelle tentative de lapidation (x, 22-42). Ces incohérences et ces doublets ne plaident pas pour l'unité de composition ; mais, si compliqué que semble avoir été le travail de rédaction, l'unité de l'esprit qui le domine, et qui n'en facilite pas l'analyse, rend celle-ci presque superflue. L'histoire de l'aveugle est aussi mal amenée que possible, et elle paraît avoir subi des additions rédactionnelles ; dans l'économie actuelle de notre évangile, elle fait pendant à la résurrection de Lazare, et probablement en était-il ainsi déjà dans la source primitive. Après ce qui vient d'être dit touchant la menace de lapidation et l'évasion du Christ, le récit de l'aveugle se présente comme une surcharge et comme une contradiction, mais les considérations sur l'âge de Jésus (en rapport avec II, 20-21), et la subtile dispute au sujet d'Abraham n'ont pas grande chance d'appartenir au document fondamental.

« Et en passant », — au sortir du temple, — « il vit un homme qui était aveugle de naissance ». — Entrée en matière d'une désinvolture un peu étrange, même en tenant compte du symbolisme, après ce qui vient d'être dit de Jésus échappant à la lapidation. Mais l'incohérence provient des remaniements rédactionnels. On nous présente un cas de cécité dont il n'y avait pas à espérer de guérison. La suite donne à supposer que l'homme était aux abords du temple pour mendier, la mise en scène paraissant imitée des Actes (III, 2). — « Et ses disciples l'interrogèrent ». — On ne voit pas comment les disciples se trouvent là, Jésus ayant été seul en scène dans les deux chapitres précédents. L'auteur amène les disciples parce qu'il a besoin d'eux. La question qu'il leur prête ne contient pas la clef du récit, elle manque un peu de naturel comme donnée de fait, mais elle est bien conçue comme introduction au symbolisme de l'ensemble. — « Rabbi », — disent ils, — « qui a péché, de cet homme ou de ses parents, pour qu'il soit né aveugle ? » — Il ne faut pas demander comment les dis-

[3]Jésus répondit : « Ce n'est pas lui qui a péché, ni ses parents ; mais c'est pour que les œuvres de Dieu soient manifestées en lui. [4]Il me faut exécuter les œuvres de celui qui m'a envoyé, pendant qu'il est jour ; vient la nuit, où nul ne peut travailler.

ciples sont si bien renseignés sur les circonstances de cette infirmité. Leur question implique deux possibilités qui semblent se présenter pour ce cas de cécité si l'on en considère les origines du côté de Dieu, dont on suppose qu'il n'envoie de maux aux hommes qu'en punition des péchés : ou bien l'aveugle aurait péché avant de naître, en vertu de la préexistence des âmes, que l'auteur se trouve ainsi admettre, sans doute par influence de la philosophie grecque, comme l'admettait l'auteur de la Sagesse, et comme on dit que l'enseignaient les esséniens ; ou bien l'homme serait né aveugle en punition de péchés commis par ses parents, idée plus conforme à la tradition juive. La réponse de Jésus les écartera toutes les deux, sans les déclarer ni l'une ni l'autre irrecevables en elles-mêmes, mais en en indiquant une troisième qui envisage le mal du côté de sa fin et non plus de son principe.

« Jésus répondit : « Ni lui », — avant de naître, — « ni ses parents » — avant de lui donner le jour, — « n'ont péché », — n'ont commis une faute qui serait punie dans la cécité que vous voyez ; — « mais c'est », — cet homme est aveugle, — « pour que les œuvres de Dieu soient manifestées en lui ». — La cécité de l'aveugle figure l'état d'ignorance et de péché où l'humanité languissait avant l'incarnation du Logos : Dieu a voulu ou permis cet état pour manifester sa puissance et sa bonté en le faisant disparaître. Littéralement, en tant qu'il s'agit de donner la vue à un individu qui en était privé, l'homme est aveugle pour que sa guérison et sa conversion, en suite de cette guérison, figurent l'œuvre d'illumination régénératrice que Dieu accomplit dans le monde par son Christ. Cette illumination salutaire constitue proprement l'œuvre de Dieu. — « Il nous faut exécuter les œuvres de celui qui m'a envoyé, pendant qu'il fait jour ». — C'est la leçon des plus anciens manuscrits, et quelques-uns même lisent : « qui *nous* a envoyés. » Mais la suite montre que Jésus parle de sa propre activité. Le texte vulgaire : « Il *me* faut », « qui *m*'a envoyé », doit être primitif, et le « nous » à été introduit pour n'appliquer pas au Christ l'idée d'inaction indéfinie en conséquence de la mort ; mais telle n'était pas la signification du texte. Le jour, le temps du travail, est le temps de sa carrière humaine, de sa vie sur la terre. — « Vient la nuit », — le temps du repos et de la mort, — « où nul ne peut travailler ».

[5]Tant que je suis dans le monde, je suis la lumière du monde ».
[6]Cela dit, il cracha par terre et fit de la boue avec la salive, il lui enduisit de cette boue les yeux [7]et il lui dit : « Va te laver à la

— Dans l'application au Christ, la nuit est le temps de sa mort et de sa retraite dans le monde invisible. Le Christ ne cessera pas d'agir sur la terre après qu'il l'aura quittée, mais il agira par l'Esprit, et cette action ultérieure, invisible, a pour condition préalable l'œuvre visible, toute personnelle, qu'il doit accomplir maintenant. — « Tant que je suis dans le monde, je suis la lumière du monde ». — Telle est la fonction naturelle, providentielle, nécessaire, du Logos incarné. Ainsi la guérison de l'aveugle-né, accomplie aussi un jour de sabbat, a le même sens général que celle du paralytique. Dans les deux cas, le souvenir de la semaine génésiaque et du travail divin est à l'arrière-plan des discours explicatifs ; mais, dans le cas présent, l'image est fournie par la création de la lumière, condition du travail ultérieur de Dieu (cf. GRILL, 92, n. 1). De même que Dieu, créant par son Verbe le monde visible, a réalisé d'abord la création de la lumière, ainsi, procédant à l'instauration du monde spirituel, commence-t-il par réaliser ici-bas la création de la lumière véritable dans la manifestation du Logos incarné. Du reste, ce qui est dit du Christ doit s'entendre aussi des chrétiens, qui sont, en lui et par lui, la lumière du monde. Mais les mots : « tant que je suis dans le monde », paraissent impliquer dans les versets précédant la lecture : « Il *me* faut accomplir les œuvres de celui qui *m*'a envoyé ».

« Ayant dit cela », — Jésus se mit en devoir de guérir l'aveugle. On ne pouvait marquer plus clairement le caractère et la signification symbolique du miracle. Cette guérison extraordinaire de l'aveugle n'a pas lieu seulement pour démontrer que Jésus est la lumière du monde, mais pour représenter dans un fait matériel, sous une forme plus sensible encore, la vérité signifiée par cette métaphore. Parce que les miracles sont ici des signes, Jésus, qui, dans les synoptiques, se laisse généralement, solliciter avant de guérir, prend le plus souvent, dans notre évangile, l'initiative des prodiges qu'il accomplit. Ces prodiges sont l'image de son œuvre spirituelle, qui lui appartient en propre, à laquelle il se livre volontairement ; il apporte la grâce et la vérité, la lumière et la vie, à l'humanité, qui ignore tous ces biens ; il les lui donne sans qu'elle les ait demandés. Pour guérir l'aveugle — « il cracha par terre et fit de la boue avec la salive, et il enduisit de cette boue les yeux » — de l'infirme, — « et il lui dit : « Va te laver à la pis-

piscine de Siloé. » — Ce qui signifie « Envoyé ». — Il s'en alla donc et se lava, et il revint voyant. [8]Sur quoi les voisins et ceux qui l'avaient remarqué auparavant, parce que c'était un mendiant,

cine de Siloé ». — L'aveugle de Bethsaïde, dans Marc (VIII, 23), est guéri par une application de salive, sorte de remède naturel, employé dans les exorcismes, qui prend, en la circonstance, la vertu d'un remède miraculeux (cf. TACITE, *Hist.* IV, 81, le cas de Vespasien guérissant un aveugle avec sa salive). Mais la boue fabriquée par le Christ n'a plus guère que l'apparence d'un remède, et l'on n'est même pas fondé à supposer qu'elle soit destinée à protéger pendant quelque temps les yeux de l'aveugle, qui serait censé guéri avant d'aller à la fontaine : rien n'indique cette évolution de la guérison, et la lettre s'accorde avec le symbolisme du récit pour placer le miracle à Siloé. Irénée (*Haer.* V, 15, 2) et plusieurs Pères grecs ont trouvé que la boue étendue sur les yeux de l'aveugle rappelait celle dont Dieu fit, au commencement, le corps de l'homme (GEN. II, 7) : elle signifie la création nouvelle, la création spirituelle, que réalise le Logos Christ. La salive tient la place de l'eau qu'on suppose avoir servi à pétrir le corps d'Adam. La nouvelle créature ne s'animera, n'arrivera à la lumière qu'en touchant l'eau vive de la régénération baptismale, eau qui est figurée par le bassin de Siloé. Pour que le lecteur n'ait pas d'hésitation à ce sujet, l'évangéliste à soin d'observer que Siloé — « signifie « Envoyé. ». — L'étymologie réelle serait plutôt « émission » ; mais il n'est pas impossible que l'auteur ait pensé au *Shiloh* de la prophétie de Jacob (GEN. XLIX, 10). Toujours est-il que l'aveugle est dirigé vers la fontaine de l'Envoyé, c'est-à-dire que l'humanité est invitée à dépouiller son ignorance et ses misères morales dans le baptême chrétien. L'Envoyé de la fontaine n'est pas l'aveugle, ni les disciples, mais le Christ lui-même, envoyé du Père (cf. VI, 27, 38-39 ; VII, 28 ; VIII, 26 ; XVII, 3, 21), et « venant par l'eau » (I JN. V. 6), qui a reçu et qui donne dans le baptême d'eau le baptême de l'Esprit. Il fallait quitter la fontaine intermittente de Bethzatha, avec ses cinq portiques ; mais il faut aller à la fontaine de Siloé, la fontaine du divin Envoyé.

« Il alla donc et se lava », — comme Jésus le lui avait prescrit, — « et il revint » — chez lui — « voyant » — L'auteur, pour accentuer le miracle et en garantir la certitude, insiste sur l'étonnement des voisins. — « Les voisins donc et ceux qui l'avaient remarqué auparavant », — cet aveugle étant connu de beaucoup de monde, — « parce

disaient : « N'est-ce pas lui qui était ici et mendiait ? » [9]D'autres disaient : « C'est lui. » D'autres disaient : « Non, mais il lui ressemble. » Lui-même disait : « C'est moi. » [10]Sur quoi ils lui dirent : « Comment donc se sont ouverts tes yeux ? » [11] Il répondit : « L'homme qu'on appelle Jésus a fait de la boue et m'a enduit les yeux, et il m'a dit : « Va-t-en à Siloé te laver. » Etant donc allé, et m'étant lavé, j'ai recouvré la vue. » [12] Et ils lui dirent : « Où est-il ? » Il dit : « Je ne sais. »

[13]Ils amenèrent aux pharisiens cet (homme) qui avait été

que c'était un mendiant, disaient » : — Cet homme qui voit maintenant — « n'est-il pas celui qui », — aveugle, — « était assis » — à telle place (cf. Act. III, 2) — « et mendiait ? » D'autres », — répondant aux premiers, — « disaient : « C'est lui ». D'autres », — qui ne voulaient pas croire à semblable prodige, — « disaient : « Non ; mais c'en est un qui lui ressemble ». — Force était à ces derniers de changer d'avis, car — « lui-même disait : « C'est moi ? » — Il ne reste aux curieux qu'à demander des explications. — « Ils lui dirent donc : « Comment donc tes yeux ont-ils été ouverts ». — A la différence du paralytique, et sans que l'on dise comment la chose se fait, le miraculé se trouve connaître celui qui l'a guéri. — « Il répondit : « L'homme qu'on appelle Jésus ». — Désignation singulière, car les Jésus ne manquaient pas chez les Juifs ; mais l'auteur a voulu marquer des degrés dans l'illumination spirituelle de l'aveugle. — « A fait de la boue ». — Il n'est point parlé ici de la salive, parce qu'elle n'a pas de signification distincte dans le symbolisme du récit. — « Il m'a enduit les yeux et il m'a dit : « Va-t-en à Siloé te laver ». — L'action de faire un peu de boue et de l'appliquer devait être rappelée, parce qu'elle va constituer une contravention à la loi du sabbat et un argument contre Jésus. — « J'y suis donc allé, et, m'étant lavé, j'ai recouvré la vue ». — Cette expression (ἀνέβλεψα), qui ne convient pas bien dans le cas d'un aveugle-né, vient probablement des guérisons d'aveugles dans les synoptiques (cf. Mc. VIII, 24 ; X, 52). — « Ils lui dirent : « Où est-il ? » — La question paraît trahir l'intention de déférer aux magistrats l'homme qui a enfreint la loi sabbatique, puisque, dès que le miraculé lui-même a — « dit : « Je ne sais pas », — c'est lui qui est conduit devant les autorités.

« Ils amenèrent aux pharisiens cet homme qui avait été aveugle ». — Les pharisiens sont ici encore le groupe de personnages pleins de

aveugle. [14] Or c'était sabbat le jour où Jésus avait fait la boue, et lui avait ouvert les yeux. [15] A leur tour donc les pharisiens lui demandèrent comment il avait recouvré la vue. Et il leur dit : « Il m'a mis de la boue sur les yeux, je me suis lavé, et je vois. » [16] Sur quoi quelques-uns des pharisiens dirent : « Ce n'est pas de Dieu qu'est cet homme, puisqu'il ne garde pas le sabbat. » D'autres disaient : « Comment un homme pécheur pourrait-il faire de tels miracles ? » Et il y avait désaccord entre eux. [17] Ils dirent donc encore à l'aveugle : « Toi, que dis-tu de lui, pour ce qu'il t'a ouvert les yeux ? ». Et il dit : « C'est un prophète. »

zèle qui sont comme les porte-parole du sanhédrin et les adversaires officiels du Christ. — « Or c'était sabbat le jour où Jésus avait fait de la boue et lui avait ouvert les yeux ». — Ces détails sont rappelés avec une nuance d'ironie à l'égard de ceux qui vont se scandaliser de la guérison opérée. La mention du sabbat arrive un peu tard, mais c'est le moment où l'auteur en a besoin pour expliquer ce qui va se passer. Le texte ne signifie nullement que le sabbat soit écoulé, et qu'on se trouve au lendemain du miracle ; dans la perspective du récit, l'on est toujours au sabbat, qui est en même temps, dans la perspective actuelle de l'évangile, le dernier jour de la fête des tabernacles. — « Les pharisiens lui demandèrent donc », — en raison de cette circonstance, — « à leur tour, comment il avait recouvré la vue. Et il leur dit », — répétant le détail qui constituait le corps du délit : — « Il m'a mis de la boue sur les yeux, je me suis lavé, et je vois ». — Le cas est apprécié diversement selon que l'on considère la violation du sabbat ou le miracle de guérison. — « Quelques-uns donc des pharisiens », — et il semble que ce soit la majorité, — « dirent : « Cet homme-là n'est pas de Dieu », — bien qu'il fasse des cures extraordinaires, — « puisqu'il ne garde pas le sabbat ». D'autres », — une minorité, faisant par voie d'interrogation une objection timide, — « disaient : « Comment un homme pécheur pourrait-il faire de tels miracles ? » — L'objection est censée irréfutable, mais on n'y répond pas, la majorité ne voulant entendre que ce qui flatte son préjugé. — « Et il y avait désaccord entre eux ». — Le cas ne laissant pas d'être embarrassant, l'on se risque à demander au principal intéressé ce qu'il en pense. — « Ils dirent donc encore à l'aveugle », — se flattant que son opinion pourrait n'être pas favorable à celui qui l'avait guéri : — « Toi, que dis-tu de lui, pour ce qu'il t'a ouvert les yeux ? » Il dit », — comme autrefois la Samaritaine (IV, 19) : — « C'est un pro-

[18]Les Juifs pourtant ne crurent point qu'il eût été aveugle et qu'il eût recouvré la vue, jusqu'à ce qu'ils eussent convoqué les parents de celui qui avait recouvré la vue ; [19]et ils les interrogèrent, disant : « Est-ce là votre fils, dont vous dites qu'il est né aveugle ? Comment donc se fait-il qu'il voit maintenant ? » [20]Ses parents donc répondirent et dirent : « Nous savons que c'est là notre fils et qu'il est né aveugle ; [21]mais comment (il se fait que) maintenant il voit, nous ne savons ; ou bien qui lui a ouvert les yeux, nous ne savons. Interrogez-le, il a de l'âge ; il parlera pour lui-même. » [22]Ainsi dirent ses parents, parce qu'ils craignaient les Juifs. Car déjà les Juifs avaient résolu entre eux que, si quelqu'un le reconnaissait pour Christ.

phète ». — Cela suffit pour qu'on ne l'écoute pas, et l'on en vient même à suspecter son témoignage quant au fait de la guérison.

« Les Juifs donc », — les autorités, la majorité du sanhédrin hostile à Jésus, qui seule parle et agit désormais, sans égard pour une opinion qui la gêne, — « ne voulurent point croire qu'il eût été aveugle et qu'il eût recouvré la vue », — ils auraient bien voulu pouvoir penser que le miracle était faux, — « jusqu'à ce qu'ils eussent appelé les parents de celui qui venait d'être guéri ». — Ils espéraient que ces gens ne reconnaîtraient pas dans le prétendu miraculé leur fils aveugle qui mendiait aux abords du temple. — « Et ils les interrogèrent, disant : « Est-ce là votre fils que vous dites être né aveugle ? » — Si c'est lui, — « comment se fait-il donc qu'il voit maintenant ? » Les parents », — gens prudents, — « répondirent et dirent : « Nous savons que c'est là notre fils et qu'il est né aveugle ». — Ils pouvaient dire cela sans se compromettre. — « Mais comment il se fait qu'il voit maintenant, nous ne le savons pas », — en fait ils ne le savaient que par lui ; — « ou bien qui lui a ouvert les yeux, nous ne le savons pas ». — Lui seul le sait. — « Interrogez-le ; il a de l'âge » ; — il est assez vieux pour se rendre compte des choses et pour vous répondre sur ce qui le concerne ; — « il parlera pour lui-même ». — « Ses parents dirent cela », — ils se montrèrent tellement circonspects sur le fait de la guérison, — « parce qu'ils craignaient les Juifs », — les autorités du judaïsme ; — « car les Juifs avaient déjà résolu entre eux », — par décision prise en leur conseil, — « que, si quelqu'un reconnaissait » — Jésus — « comme Christ, il serait exclu de la synagogue », — c'est-à-dire frappé d'excommunication. — « C'est pourquoi ses parents », —

il serait exclu de la synagogue. [23]C'est pourquoi ses parents dirent : « Il a de l'âge, interrogez-le. »

[24] Ils appelèrent donc de nouveau l'homme qui avait été aveugle, et ils lui dirent : « Rends gloire à Dieu ! Nous savons, nous, que cet homme est un pécheur. » [25]Sur quoi il répondit : « Si pécheur il est, je ne sais. Je sais seulement que,

ne voulant pas émettre une opinion ferme en un sujet aussi délicat, — « dirent : « Il a de l'âge, interrogez-le ». — Mais si le miracle ne signifiait pas le salut du monde par le Christ, professer le miracle ne serait pas reconnaître Jésus comme Christ. Une telle excommunication existait certainement au temps où fut écrit notre évangile ; elle n'existait certainement pas encore aux premiers temps de la prédication chrétienne, à plus forte raison au temps de Jésus. Mais la discussion qui se fait du miracle est aussi bien en rapport avec la polémique courante entre Juifs et chrétiens au sujet de Jésus dans le temps où notre évangile fut écrit. D'un bout à l'autre, on y a voulu faire ressortir le parti pris des Juifs contre le miracle chrétien, leur opiniâtreté dans l'aveuglement, leurs faux-fuyants pour échapper à l'évidence, leur haine sournoise contre le Christ et le christianisme.

Obstinés dans leur incrédulité, « les Juifs » risquent une dernière tentative, à la fois logique et insensée, pour que l'aveugle lui-même désavoue le miracle. — « Ils appelèrent donc de nouveau l'homme qui avait été aveugle ». — On ne voit pas bien pourquoi l'aveugle a besoin d'être appelé, puisqu'il était déjà devant les pharisiens quand ses parents ont comparu et qu'il a même été confronté avec ceux-ci. Le narrateur lui-même aurait donc oublié ce trait. Mais on pourrait plutôt suspecter l'interrogatoire des parents d'avoir été ajouté après coup (IX, 24, abstraction faite de la proposition initiale, pouvant rejoindre assez naturellement IX, 17. WELLHAUSEN, 46). — « Et ils lui dirent : « Rends gloire à Dieu ! » — C'est formule d'adjuration solennelle. L'homme est invité à dire la vérité, au fond, à parler selon le gré de ceux qui l'interrogent, en avouant que Jésus, au lieu d'être un homme de Dieu, est un homme de péché, et que le miracle n'a pas eu lieu. — « Nous savons », — disent au mendiant les docteurs de la Loi, — « que cet homme est pécheur ». — Mais le mendiant ne se laisse pas intimider. — « Lui donc répondit : « S'il est pécheur, je ne sais ». — Façon quelque peu ironique d'écarter un problème sur lequel notre homme affecte de se déclarer incompétent. — « Je sais une chose », — une seule, que j'ai éprouvée, — « c'est que, d'aveugle que j'étais,

jadis aveugle, maintenant je vois. » [26]Sur quoi ils lui dirent : « Qu'est-ce qu'il t'a fait ? Comment t'a-t-il ouvert les yeux ? » [27]Il leur répondit : « Je vous l'ai dit déjà, et vous n'avez pas écouté. Pourquoi de nouveau voulez-vous l'entendre ? Est-ce que vous aussi voulez devenir ses disciples ? » [28]Ils l'injurièrent et dirent : « Toi, sois son disciple ; mais nous, c'est de Moïse que nous sommes disciples. [29]Nous savons, nous, que Dieu a parlé à Moïse, mais, celui-là, nous ne savons d'où il est. » [30]L'homme répondit et leur dit : « En cela vraiment est l'étonnant : que vous ne savez pas d'où il est, et qu'il m'ait

maintenant je vois ». — L'ex-aveugle n'est pas en mesure de qualifier pécheur celui qu'il ne connaît que par un bienfait. Désappointés, les Juifs essaient de le prendre par un autre côté. — « Ils lui dirent donc : « Qu'est-ce qu'il t'a fait ? Comment t'a-t-il ouvert les yeux ? » — Sans doute espèrent-ils que, dans une seconde déposition, l'homme pourra varier, se contredire, dévoiler quelque détail ou circonstance qui permettrait d'expliquer la guérison autrement que par un miracle divin, ou d'y découvrir une fraude vulgaire. L'homme déjoue encore cette ruse par sa franche brusquerie. — « Il leur répondit : « Je vous l'ai déjà dit, et vous n'avez pas écouté », — vous n'avez pas eu l'air d'y faire attention. — « Pourquoi voulez-vous l'entendre encore ?» — Et il finit par une plaisanterie : — « Voulez-vous aussi devenir ses disciples ? » — La réponse est censée devoir être négative ; mais la seule idée d'une pareille hypothèse les met en fureur. — « Ils l'injurièrent », — ou ils pensèrent l'injurier, — « disant : « Sois son disciple, toi », — si cela te plaît ; — « nous, nous sommes disciples de Moïse ». — Abandonner Moïse pour Jésus serait à leurs yeux la pire des apostasies. — « Nous savons, nous, — docteurs de la Loi, très pertinemment, — « que Dieu a parlé à Moïse », — sur le Sinaï, et nous connaissons ce qu'il lui a dit ; — « mais celui-là, nous ne savons d'où il est », — s'il vient de Dieu ou non (le sens de la formule « d'où il est » n'étant pas le même que VII, 27, où il s'agissait de l'origine terrestre du Messie). Déclaration qui ne laisse pas d'être assez compromettante pour leur autorité (cf. Mc. XI, 27-33 ; Mt. XXI, 23-27 ; Lc. XX, 1-8), mais qui, dans l'intention de ses auteurs, tend à nier la mission divine du Christ. — « L'homme répondit et leur dit : « C'est vraiment chose étonnante, que vous ne savez pas d'où il vient, et qu'il m'ait ouvert les yeux » ; — il a fait une cure

ouvert les yeux. [31]Nous savons que Dieu n'exauce pas les pécheurs ; mais, si quelqu'un l'honore et fait sa volonté, il l'exauce. [32]Jamais on n'a ouï dire que quelqu'un ait ouvert les yeux d'un aveugle-né. [33]Si cet (homme) n'était pas de Dieu, il n'aurait pu rien faire. » [34]Ils lui répondirent et lui dirent : « En péchés tu es né tout entier, et tu nous fais la leçon ! » Et ils le jetèrent dehors.

dont vous vous trouvez ne pouvoir rendre compte. L'affaire ne paraît pourtant pas si obscure. — « Nous savons », — tout le monde sait — « que Dieu n'exauce pas les pécheurs », — qu'il ne fait pas de miracles sur leur demande ; — « mais, si quelqu'un l'honore et fait sa volonté, il l'exauce », — il ne refuse pas les prodiges de sa puissance à ceux qui sont dignes de solliciter sa faveur. — « Jamais on n'a ouï dire que quelqu'un ait ouvert les yeux d'un aveugle-né ». — L'Ecriture même ne parle pas d'un tel miracle ; cependant le « jamais » s'entend surtout par rapport au miracle unique dont la guérison de l'aveugle est le symbole, à savoir la conversion du monde, miracle devant lequel le judaïsme se comporte lui-même en aveuglé inguérissable. — « Si celui » — dont nous parlons — « n'était pas de Dieu, il n'aurait pu rien faire », — il n'aurait pu guérir l'aveugle-né, être la lumière du monde. Le discours, commencé sur le ton plaisant, s'achève sur le ton grave, dans un argument qui tourne en reconnaissance de la mission divine de Jésus. Aussi la colère des Juifs ne connaît-elle plus de bornes. — « Ils lui répondirent et lui dirent : « Tu es né tout entier en péchés », — tu n'es que péché depuis ta naissance. Allusion à son infirmité, qui le démontrait impur depuis le commencement de son existence ; au fond, mépris du Juif pour tout ce qui n'est pas juif, pour l'humanité incirconcise, le monde païen, converti et sauvé par le Christ. — « Et tu veux nous instruire ! » — Oser faire la leçon aux docteurs d'Israël, quand on est un homme de rien ! — « Et ils le jetèrent dehors », — c'est-à-dire, ils le chassèrent en prononçant son exclusion de la communauté israélite. Car le texte ne signifie pas seulement qu'on jeta l'homme à la porte. L'insistance que met l'auteur à signaler ce fait montre bien qu'il n'a pas en vue un simple congé violemment donné, mais une excommunication véritable, bien qu'il ait évité d'employer le mot (qui se rencontre, IX, 22, dans un passage où l'on peut voir une enclave rédactionnelle ; cf. III Jn. 10), et qu'il se soit contenté de figurer dans l'expulsion de

[35] Jésus apprit qu'ils l'avaient jeté dehors, et, l'ayant rencontré, il dit : « Crois-tu au Fils de l'homme? » [36] Il répondit et dit : « Et qui est-il, Seigneur, pour que je croie en lui ? » [37] Jésus lui dit : « Tu l'as vu, et c'est lui qui te parle. » [38] Et il dit : « Je crois, Seigneur », et il se prosterna devant lui. [39] Et Jésus dit : « C'est pour jugement que je suis venu en ce monde, pour que

l'aveugle par le sanhédrin l'excommunication des chrétiens par les Juifs.

De même que Jésus a rencontré, après l'avoir guéri, le paralytique de Bethzatha (v, 14), il rencontre l'aveugle de Siloé. Dans les deux cas, il complète l'instruction de ceux qu'il a soulagés et la nôtre. La rencontre est providentielle. L'aveugle ne cherchait pas Jésus, et Jésus lui même semble trouver l'aveugle comme par hasard. Mais Jésus sait que l'aveugle a été excommunié, il connaît aussi les motifs de cette excommunication, et il veut conduire à la perfection la foi de celui qu'il a délivré de son infirmité. — « Jésus apprit qu'ils l'avaient jeté dehors, et, l'ayant rencontré, il dit : « Crois-tu au Fils de l'homme ? » — La question sollicite une réponse affirmative et doit être considérée comme une exhortation à la foi. Elle s'adresse à l'aveugle seul, en l'opposant en quelque façon à la masse des Juifs incrédules, ce qui convient parfaitement à la signification de son personnage. L'homme est censé devoir comprendre que la formule « Fils de l'homme » désigne le Messie, et même le Christ johannique, le Christ lumière et vie, non le chef attendu de la théocratie juive. — « Il répondit et dit : « Et qui est-il, Seigneur, pour que je croie en lui ? » — Il admet donc sur la parole de Jésus qu'un tel Christ existe, et il ne demande qu'à le connaître. — « Jésus lui dit : « Tu l'as vu, et c'est lui qui te parle ». — Il n'en faut pas plus pour qu'un homme de bonne volonté adore le Christ ainsi manifesté. — « Il dit : « Je crois, Seigneur », et il se prosterna devant lui ». — Si la question posée a quelque chose d'imprévu, c'est qu'elle correspond à l'interrogation qui de très bonne heure a précédé la collation du baptême. L'économie du récit amène la profession de foi après l'ablution qui figure le rite baptismal.

Quelques paroles du Christ éclairent la signification de cette scène. — « Et Jésus dit : « C'est pour jugement que je suis venu en ce monde ». — Idée déjà émise (III, 17-21 ; V, 22), mais qui revient ici en forme simplement affirmative, et comme contenant le mot du miracle accom-

les non-voyants voient et que les voyants deviennent aveugles. »
40 Ceux des pharisiens qui étaient avec lui entendirent cela, et ils
lui dirent : « Est-ce que, nous aussi, nous sommes aveugles? »
41 Jésus leur dit : « Si vous étiez aveugles, vous n'auriez pas
de péché ; mais vous dites que vous voyez, votre péché
demeure. »

pli. — « Afin que ceux qui ne voient point voient », — que les hommes qui ignoraient Dieu, les Gentils, arrivent à la connaissance de la vérité, — « et pour que ceux qui voient deviennent aveugles », — que les Juifs, fiers de la révélation autrefois reçue, soient frappés de cécité en devenant incrédules à celui que Dieu leur avait envoyé. Ainsi le jugement que Jésus est venu exercer n'est pas un simple discernement des bons et des méchants, mais le salut des Gentils prédestinés, moyennant la lumière de la foi, et l'endurcissement des Juifs réprouvés. Et tel est le sens profond du miracle qui vient de se réaliser : l'aveugle guéri figure la gentilité convertie au christianisme, en face du judaïsme obstiné dans l'incrédulité. Cette déclaration du Christ et les paroles qu'il a prononcées avant de guérir l'aveugle (IX, 3-5) prouvent que le récit tout entier est symbolique; elles n'auraient aucune raison d'être s'il ne l'était pas.

Au surplus les pharisiens sont encore là pour nous le faire dire surabondamment. — « Ceux des pharisiens qui étaient avec lui ». — On ne dit pas pourquoi ces pharisiens sont avec Jésus, ni où la scène se passe; ils se trouvent là parce que l'auteur a besoin d'eux. — « Entendirent cela », — les paroles de Jésus à l'aveugle, — « et ils dirent », — comprenant que ces paroles les concernaient directement : — « Est-ce que, nous aussi, nous sommes aveugles? » — Au lieu de répondre par l'affirmative, ce qui n'ajouterait rien à l'instruction que poursuit l'évangéliste, le Christ fait une distinction entre les aveugles qui n'ont pas refusé la lumière et qui ne se donnent pas pour voyants, c'est-à-dire ceux qu'il désignait tout à l'heure (IX, 32) comme « non voyants », et les aveugles qui, prétendant voir, refusent d'ouvrir les yeux à la lumière, les « voyants » dont il vient de dire qu'ils deviendraient aveugles. — « Jésus leur dit : « Si vous étiez aveugles », — si vous étiez, comme les païens, sans connaissance de la vérité divine, — « vous n'auriez pas de péché », — vous ne seriez pas responsables de votre aveuglement; — « mais vous dites que vous voyez », — vous prétendez être seuls en possession de la vérité, et vous méconnaissez l'accomplissement de cette vérité dans la manifestation du Christ,

— « votre péché demeure ». — Aveugles volontaires, les Juifs sont des aveugles incurables. Leur péché, qui « reste » impardonné, correspond au péché irrémissible des synoptiques. Dans Marc (III, 22-30) et dans Matthieu (XII, 22-37), Jésus parle du péché contre l'Esprit après qu'on l'a accusé de chasser les démons par Beelzeboul; ici de même, il parle du péché d'aveuglement volontaire après qu'on l'a accusé d'être démoniaque; la situation est exactement parallèle, ou plutôt notre évangile ne fait que transposer et interpréter les données des synoptiques; dans le discours qui va suivre, il commentera la sentence (MT. XV, 14) : « Aveugles ils sont et conducteurs d'aveugles ».

Le miracle de l'aveugle-né est plus extraordinaire que les guérisons d'aveugles racontées dans les premiers évangiles, mais on ne l'a pas grandi à seule fin de le rendre plus merveilleux et incontestable, ou pour mieux poser à ce propos la question du mal physique dans son rapport avec le péché. Cette dernière question n'intéresse pas l'auteur, et il n'est pas autrement prouvé que tel aveugle des synoptiques n'est pas censé aveugle de naissance. Si notre évangile a, comme il est probable, transporté à Jérusalem un miracle que les récits antérieurs plaçaient en Galilée ou à Jéricho, il n'a fait que donner plus de relief, en vue du sens qu'il y rattachait, à une circonstance qui pouvait être au moins supposée. Cette circonstance n'est pas le caractère incurable de la cécité, mais son caractère d'affection originelle : un aveugle de naissance convenait pour figurer l'humanité étrangère au bienfait de la révélation. Notre tableau symbolique montre réalisé ce qui apparaissait comme prévision dans les discours de Matthieu (X, 17-21, 34-36) : la séparation de l'Eglise et de la Synagogue est consommée depuis longtemps, mais encore vivement ressentie, bien que, pour rentrer dans la vraisemblance historique, on la fasse annoncer plus loin (XVI, 2) par le Christ. L'incohérence qui résulte du double point de vue ainsi introduit dans le récit est manifeste, puisque Jésus et ses disciples continuent de fréquenter le temple, nonobstant l'excommunication qui, pour la perspective symbolique, est déjà prononcée contre les chrétiens.

XVI. LE BON PASTEUR

Un commentaire suit l'histoire de l'aveugle-né. La réponse que Jésus était censé adresser à quelques pharisiens se continue naturellement par les considérations sur les faux pasteurs; on trouvera, pour

X, [1] « En vérité, en vérité je vous dis, qui n'entre pas par la
porte dans l'enclos des brebis,
Mais l'escalade par ailleurs, celui-là est voleur et brigand.
[2] Mais qui entre par la porte est pasteur des brebis.
[3] A lui le portier ouvre,
Et les brebis écoutent sa voix ;
Il appelle ses brebis par leur nom et il les fait sortir.
[4] Quand il les a toutes fait sortir, il marche devant elles,

finir, qu'elle a été adressée aux « Juifs », mauvais bergers qui s'opposent au pasteur unique et véritable. L'instruction se rattache apparemment à la parole sur les non-voyants qui voient et les voyants qui deviennent aveugles (IX, 24); elle ne tient pas pourtant si étroitement à cette introduction qu'elle n'eût pu être aussi bien logée ailleurs. Tout le discours est allégorique, et en cela il ne diffère pas des autres discours de notre évangile, si ce n'est que l'on paraît avoir voulu imiter de plus près qu'à l'ordinaire les paraboles des synoptiques, en s'inspirant spécialement de celle du pasteur aux cent brebis (Mt. XVIII, 12 14; Lc. XV, 4-7; cf. Mt. IX, 36; XXVI, 31), ainsi que de la sentence concernant la porte du salut (Mt. VII, 13-15). Au fond, morceau de polémique dirigé contre les cultes de « fils de Dieu » avec lesquels se trouvait en concurrence le christianisme mystique (Wetter, 164).

Rien de plus facile que de discerner le faux pasteur du vrai. — « En vérité, en vérité je vous dis, celui qui n'entre pas par la porte dans l'enclos », — ou « le parc » (αὐλή), car il ne s'agit pas précisément de la bergerie, — « des brebis, mais qui l'escalade par ailleurs, est un voleur et un brigand », — sa façon de s'introduire auprès des brebis témoignant suffisamment qu'il n'a pas reçu mission de les conduire. — « Mais celui qui entre par la porte est le pasteur des brebis », — celui qui se présente en qualité de berger, dûment commissionné, s'atteste comme vrai berger. Début assez embarrassé, parce que l'auteur, tout en affectant la forme parabolique, n'a en tête qu'une allégorie et ne fait pas réellement de comparaison entre le rôle du berger ou de tel berger en telle circonstance et la mission du Christ. — « C'est à lui qu'ouvre le portier », — comme à quelqu'un de la maison, — « et les brebis écoutent sa voix », — parce qu'elles le connaissent; — « il appelle ses brebis par leur nom et il les fait sortir », — pour les mener paître. — « Quand il les a toutes fait sortir », — les comptant en les appelant ainsi par leur nom, les dite

Et les brebis le suivent, parce qu'elles connaissent sa voix.
[5] Elles ne suivront pas un étranger, mais elles le fuiront,
Parce qu'elles ne connaissent pas la voix des étrangers. »
[6] Jésus leur dit cette parabole, mais eux ne comprirent pas de

brebis étant encore plus qualifiées que celles de Théocrite pour avoir chacune un nom, puisque ce sont des hommes, — « il marche devant elles », — pour les guider (cf. Ps. LXXX, 2); — « et les brebis le suivent, parce qu'elles connaissent sa voix. Mais elles ne suivront pas un étranger ». — La substitution de l'étranger au voleur ruinerait l'unité du développement parabolique, s'il s'agissait d'une vraie parabole. — « Au contraire, elles le fuiront », — comme si elles avaient crainte et défiance, — « parce qu'elles ne connaissent pas la voix des étrangers ». — Ces propos constituent une première strophe, que pourrait suivre sans inconvénient la seconde (x, 7 *b*, 8, 10-13), qui en est le développement naturel.

La remarque : « Jésus leur dit cette parabole, mais ils ne comprirent pas de quoi il leur parlait », — doit être d'un rédacteur qui a trouvé tout faits ces couplets sur le Christ vrai pasteur, et qui a pensé devoir y intercaler cette réflexion, non seulement parce que les auditeurs de Jésus ne comprennent jamais, mais parce que les paraboles étaient censées dites pour n'être pas comprises (Mc. IV, 11-12; Mt. XIII, 13-15; Lc. VIII, 10), et que le présent discours était censé tout spécialement parabolique. Il n'en est rien d'ailleurs, la description qu'on vient de voir n'étant point une parabole au sens où le sont en général, quant à leur fond, les comparaisons et fables synoptiques. Nonobstant les détails dont le tableau est chargé, ce n'est pas une histoire de bergers qu'on raconte, ce sont les rapports, très différents, des faux maîtres israélites et de Jésus avec les hommes, qui sont décrits en termes figurés. S'il faut renoncer à identifier le portier, à trouver un sens particulier à tous les actes du berger, il n'en est pas moins évident que le troupeau n'est pas un troupeau, mais la société des enfants de Dieu; que les voleurs et les brigands sont une seule et même catégorie de personnes, celles des faux guides qui ont voulu et qui veulent encore conduire le peuple juif et le monde, sans avoir reçu mission pour cela; qu'ils sont, en cet endroit, qualifiés voleurs et brigands, moins pour le mal qu'ils font au troupeau que pour vouloir le diriger sans y être appelés; enfin que le vrai pasteur est le Christ, le berger que le Père a envoyé, et que les brebis, les hommes qui sont de Dieu, s'empressent d'écouter. Il va de soi que les faux

quoi il leur parlait. [7] Jésus donc dit encore : « En vérité, en vérité je vous dis, [c'est moi qui suis la porte des brebis.]

[8] Tous ceux qui sont venus avant moi sont voleurs et brigands,

Mais les brebis ne les ont pas écoutés.

bergers ne sont que pour la perspective les docteurs juifs, contemporains de Jésus, mais que la polémique vise tous les colporteurs de cultes mystiques, apparentés ou non au judaïsme, et même les gnostiques prétendus chrétiens qui ne sont pas « entrés par la porte » et qui veulent accaparer le troupeau (WETTER, 60, n. 1, 165). Il n'y a qu'un vrai pasteur, le Christ, mais qui actuellement est représenté par tous les prédicateurs de la gnose vraiment chrétienne.

« Jésus donc », — la suite du discours étant maintenant présentée en guise d'explication, — « dit encore : « En vérité, en vérité je vous dis : « Je suis la porte des brebis ». — On attendrait : « Je suis le berger », et la porte fait embarras, puisque, si l'on tient compte de la première strophe, Jésus serait la porte où lui-même passe, et que le mot « porte » se trouve avoir un sens équivoque. Jésus pouvant être la porte d'accès aux brebis en tant que donnant mission aux vrais pasteurs, ou bien la porte de salut pour les brebis, comme il se dira « la voie » (XIV, 6). Le second sens paraît devoir être accepté ; c'est celui que recommande la paraphrase des mots : « Je suis la porte » (X, 9); mais c'est aussi bien tout ce développement sur la porte qui paraît une surcharge rédactionnelle, en vue de laquelle le mot « porte » aura remplacé ici le mot « pasteur » (WELLHAUSEN, 48). L'antithèse serait parfaite entre la proposition : « Je suis le pasteur des brebis », et la suivante : « Tous ceux qui sont venus avant moi sont voleurs » ; mais cette antithèse pourrait bien être anticipée, et le bon pasteur se désigne plus naturellement (X, 11) après la description des faux. — « Tous ceux qui sont venus avant moi », — dit sans hésiter le Christ, — « sont voleurs et brigands, mais », — pour cette raison même, — « les brebis ne les ont point écoutés ». — Déjà les anciens, à en juger par les variantes du texte (Ss. et beaucoup d'autres témoins omettent « avant moi », le ms. D omet « tous »), ont été embarrassés par cette déclaration, dont abusaient les gnostiques et les manichéens. Mais le Christ johannique n'a certainement pas voulu ranger Moïse et les prophètes parmi les voleurs et les brigands (cf. V, 46; VIII, 56; XII, 41). Dans la perspective de l'évangile, ceux que Jésus qualifie si sévèrement seraient premièrement les docteurs juifs de son temps, qui

[9 Moi, je suis la porte : si par moi quelqu'un entre, il sera sauvé ; il entrera et sortira, et il trouvera pâturage.]

10 Le voleur ne vient que pour voler, égorger et détruire.

Je suis venu pour que (les brebis) aient vie et l'aient abondamment.

avaient assumé la direction du peuple avant que le Christ inaugurât son ministère, et on pourrait leur adjoindre tous ceux qui auparavant ont préparé l'aveuglement du peuple juif à l'égard du Logos incarné, sans qu'il y ait lieu de songer spécialement aux faux prophètes de l'ancien temps. Mais cette perspective n'est qu'apparente, et l'auteur pense atteindre aussi bien les chefs du judaïsme incrédule à l'Evangile, et les faux Messies qui ont paru jusqu'à son temps, et les faux docteurs qui actuellement inquiètent l'Eglise. En réalité, les brebis qui n'ont point écouté ces « brigands » sont tous ceux des Juifs et des païens qui, jusqu'au moment où fut rédigé le présent discours, ont adhéré à l'Evangile.

« Je suis la porte », — la vraie porte, la porte par excellence : — « qui entre par moi sera sauvé ». — Cette porte est donc la porte du salut, par laquelle tout croyant de bonne volonté trouve accès près de Dieu, non la porte de la mission légitime, bien que l'on puisse encore, avec une forte dépense de subtilité, tourner le texte dans ce sens. — « Il entrera et sortira ». — L'homme qui aura passé par cette porte pourra aller et venir, se livrer en paix à ses occupations coutumières, selon le sens de cette locution biblique, applicable à des hommes et non à des moutons, mais qui ne convient pas mieux aux chefs qu'aux simples fidèles. — « Et il trouvera pâturage ». — Par ce dernier trait, on rentre dans l'allégorie, mais le trait s'entend tout aussi bien de la brebis qui trouve où paître, que du berger qui trouve où conduire la brebis.

« Le voleur ne vient que pour voler, égorger et détruire ». — Ceci continue l'antithèse du vrai pasteur et des faux, abstraction faite de la porte et de ce qui la concerne (x, 7.c, 9). Le faux pasteur ne poursuit d'autre but que l'exploitation du troupeau. La remarque est actuelle, et pour le temps de l'auteur. — « Je suis venu », — au contraire, — « pour qu'ils » — les hommes-brebis, les croyants en général, et non pas seulement leurs pasteurs légitimes, — « aient la vie, et qu'ils l'aient abondamment », — qu'ils possèdent en plénitude la vie éternelle et tous les dons spirituels qui s'y rapportent. Celui qui vient donner la vie aux brebis sacrifie pour elles sa propre vie ; c'est pourquoi

[11] Moi, je suis le bon pasteur;
Le bon pasteur donne sa vie pour les brebis.
[12] Le mercenaire, qui n'est point pasteur, à qui ne sont pas les brebis,
S'il voit venir le loup, abandonne les brebis et s'enfuit,
— Et le loup les ravit et les disperse, —
[13] Parce qu'il est mercenaire et ne se soucie pas des brebis.
[14] Moi, je suis le bon pasteur ;

il est, entre tous et de façon unique, le bon pasteur. — « Je suis le bon pasteur. Le bon pasteur donne » — littéralement : « dépose », le Logos-Christ dépouillant la vie terrestre comme un vêtement (cf. x, 18) — « sa vie pour les brebis ». — Comme l'auteur spéculera plus loin (x, 17-18) sur la mort volontaire et la résurrection du bon pasteur, on ne peut pas dire qu'il y ait là une simple considération religieuse de la mort du Christ; la considération est mystique, mais avec une pointe de théologie qui apparaît dans la facilité avec laquelle notre pasteur dépose et reprend sa propre vie. Selon le cours ordinaire des choses, les meilleurs bergers ne meurent point ainsi; ils n'y sont point tenus, et leur mort serait tout autre chose qu'un avantage pour le troupeau. Mais le Christ est un pasteur unique en son genre, et le troupeau du Christ n'a pas non plus de pareil. — « Le mercenaire », — le berger à gages, — « qui n'est point pasteur » — d'un troupeau qui soit à lui, — « à qui les brebis n'appartiennent pas, s'il voit venir le loup, abandonne les brebis et s'enfuit ». — Ce n'est, certes, pas le cas de tous les mercenaires, d'autant que l'arrivée d'un loup n'est pas, en général, un danger si grand qu'il doive mettre en fuite aussitôt le berger. L'allégorie se poursuit à travers des métaphores plus ou moins disparates, qui toutes visent un défaut des mauvais pasteurs; mais la substitution du mercenaire sans courage au voleur audacieux serait insupportable au cours d'une parabole. L'auteur s'arrête à décrire les ravages exercés par le loup. — « Et le loup les ravit », — en prend quelques-unes, — « et les disperse », — il fait fuir les autres de tous les côtés. Le mercenaire se comporte ainsi lâchement — « parce qu'il est mercenaire et qu'il ne se soucie pas des brebis », — qui ne lui appartiennent pas. Si ce personnage du mercenaire a une signification allégorique précise, il devrait logiquement représenter, avant tout, les docteurs juifs, ceux qui viennent d'être appelés « voleurs et brigands », sans que l'on doive songer à des instigateurs de la guerre

Je connais mes (brebis), et mes (brebis) me connaissent,
15 De même que le Père me connaît et que je connais le Père ;
Et je donne ma vie pour les brebis.

juive qui auraient su échapper à la catastrophe de l'an 70. L'auteur pense à certains chefs de communautés chrétiennes, ou plutôt encore aux sectaires peu courageux, qui abandonnaient leurs ouailles devant la menace de la persécution. Car le loup aussi, à supposer qu'il ait une signification précise, ne peut guère représenter que les pouvoirs persécuteurs, et non la propagande hérétique.

Il semble que la reprise : « Je suis le bon pasteur », marque le commencement d'une troisième strophe (comprenant x, 14-15, 17-18, les deux premières étant formées par x, 1-5, et 7 *b*, 8, 10-13). — « Je suis le bon pasteur, et », — comme tel, — « je connais mes » — brebis, — « et » — réciproquement, — « mes » — brebis — « me connaissent, de même que le Père me connaît et que je connais le Père ». — Cette gradation est familière aux spéculations johanniques (cf. VI, 56-57) : l'union intime du Christ et de ses fidèles, qui n'est comparable qu'à celle du Père et du Fils, sera longuement célébrée dans les discours après la scène. C'est l'allégorie du berger et du troupeau qui fait définir cette union par la connaissance (cf. Mt. XI, 27) ; mais la connaissance dont il s'agit est une « gnose » mystique, connaissance intuitive, amoureuse, cultuelle. Lorsque Jésus parlera sans figure, il dira plutôt (XV, 9) : « Comme mon Père m'a aimé, je vous ai aimés ; demeurez dans mon amour ». Aussi bien n'est-il pas question directement du rapport éternel qui unit le Logos à Dieu, mais du rapport actuel et permanent qui unit le Logos-incarné, le Logos-Christ à son Père céleste. Les brebis sont au Christ en tant qu'elles lui ont été attribuées par le Père, et que lui-même les a choisies. — « Et je donne ma vie pour mes brebis ». — Les brebis lui sont donc acquises par prédestination et élection, non par sa mort, qui assure l'effet du choix.

La réflexion sur les brebis étrangères à la bergerie, et qu'il faut rassembler, forme une sorte de parenthèse qui se rattache à l'idée des brebis attribuées, non à celle de la mort. Si naturelle qu'elle nous paraisse, la distinction des deux éléments dont se constituera le troupeau du Christ n'est point attendue, et, comme elle dérange l'économie logique de la strophe, il n'est pas étonnant qu'on l'ait regardée comme une addition rédactionnelle (Wellhausen, 49). Le rédacteur de cette note s'est avisé que le troupeau chrétien — dans le discours,

[16 J'ai encore d'autres brebis, qui ne sont pas de cette bergerie ; celles-là aussi je dois amener, et elles écouteront ma voix ; et il y aura un seul troupeau, un seul pasteur.]
17 C'est pour cela que le Père m'aime ;
Parce que je quitte ma vie, afin de la reprendre.
18 Nul ne me l'ôte,
Mais c'est moi qui m'en dépouille.

il n'était parlé jusqu'à présent que de brebis et pas de troupeau, — était formé de deux éléments, les Juifs et les Gentils, qui avaient été rassemblés en un seul corps, l'Eglise (cf. Eph. II, 11-12), et il a voulu le faire dire par le Christ. — « J'ai encore d'autres brebis qui ne sont pas de cette bergerie », — à la lettre : « de ce parc ». Mais, pour commencer (X, 1), il n'y avait qu'un parc, où l'on pouvait supposer qu'étaient toutes les brebis. — « Il faut que je les amène aussi ». — Ce sont les païens que le Christ gagnera par ses missionnaires. Ces autres brebis sont à lui déjà en tant qu'elles lui sont destinées par le Père. — « Et elles écouteront ma voix », — comme les autres. Seulement, cette conception, un peu artificielle, des deux groupes réunis, n'est pas celle qu'on rencontre fréquemment dans notre évangile, où les Juifs sont plutôt une masse de réprobation. — « Et il y aura un seul troupeau, un seul pasteur », — un seul et grand troupeau pour l'unique pasteur.

Après cette parenthèse on rejoint l'idée du pasteur qui donne sa vie pour ses brebis. Bien loin qu'on puisse alléguer cette mort contre la mission divine de celui qui l'a subie, on doit y voir une preuve de son obéissance au Père, de son amour pour les brebis, et de la liberté souveraine avec laquelle il se sacrifie à la gloire de celui qui l'a envoyé. Sa mort n'est plus une objection contre sa divinité, elle en est la preuve. Façon johannique de transposer les annonces de la passion dans les synoptiques (Heitmüller, 124). — « C'est pour cela » — pour cette raison, — « que le Père m'aime », — à savoir, — « parce que je donne » — littéralement : « je dépose » — « ma vie afin de la reprendre », — non à seule fin de revivre, mais de telle sorte que je revivrai, le dessein de Dieu étant que la résurrection suive la mort, que le Christ ne meure que pour revivre ensuite. — « Personne ne me l'ôte, mais je la dépose ». — Nulle puissance, diabolique ou humaine, ne réussirait à faire périr Jésus s'il n'était pas de lui-même décidé à subir la mort ; ce ne sont pas les manœuvres des Juifs qui le feront mourir malgré lui ; mais c'est parce qu'il l'aura permis que ces

Pouvoir j'ai de la quitter, et pouvoir j'ai de la reprendre :
Tel est le mandat que j'ai reçu de mon Père »

19 Un désaccord, de nouveau, se produisit parmi les Juifs au
sujet de ces paroles. 20 Plusieurs d'entre eux disaient : « Il a
démon et il est fou. Pourquoi l'écoutez vous ? » 21 D'autres

manœuvres aboutiront au résultat cherché par leurs auteurs. Et comme le Christ est libre à l'égard de la mort pour l'accepter, il est pareillement libre pour en triompher, il quittera la vie parce qu'il l'aura voulu, il la reprendra de même. — « J'ai le pouvoir de la quitter » — par la mort, — « et j'ai le pouvoir de la reprendre » — pour ne la plus perdre jamais. — « Telle est la mission », — le programme (ἐντολή), — « que j'ai reçue de mon Père ». — Ainsi le Christ johannique se rendra la vie à lui-même : il est vrai que ce sera par la vertu infinie de la vie que le Père lui a donnée d'avoir en lui. De même la liberté du Fils consiste à faire spontanément ce que le Père lui a commandé. Le commandement du Père concerne directement l'abandon et la reprise de la vie par le Fils, où se résume l'activité salutaire du Christ pasteur.

Sur cette idée s'achève, — à moins que la fin ne soit dans le discours de la dédicace (x, 25 *cd*-29), — le poème mystique du pasteur, qui paraît avoir existé d'abord indépendamment du cadre qui lui est donné dans notre évangile. L'idée même du Christ pasteur pourrait s'expliquer par l'Ancien Testament (Dieu berger d'Israël, Is. XL, 11 ; JÉR. XXXVIII, 10 ; EZ. XXXIV, 11-16 ; PS. LXXIV, 1 ; LXXVIII, 52 ; LXXIX, 13 ; LXXX, 2 ; XCV, 7 ; C, 3 ; Dieu pasteur du juste, Ps. XXIII, 1 ; David berger, Ps. LXXVIII, 70-72 ; EZ. XXXIV, 23 ; XXXVII, 24 ; MICH. V, 3 ; vrais et faux bergers, JÉR. X, 21 ; XII, 10 ; XXIII, 1-4 ; EZ. XXXIV, 1-10 ; ZACH. XI, 4-9) ; mais on y peut également comparer ce que dit Philon (*De mut. nominum*, 116 ; *De post. Caini*. 68 ; *De Agric*. 51) du Logos pasteur des âmes, surtout l'Esprit (νοῦς) pasteur d'hommes (ποιμάνδρης) ; dans les écrits hermétiques (cf. REITZENSTEIN, *Poimandres*, 115-116), et aussi le pasteur Attis.

On nous dit l'impression produite par ce discours. — « Un désaccord se produisit de nouveau », — comme après la déclaration concernant l'eau vive (VII, 40-43) et après la guérison de l'aveugle (IX, 16), — « parmi les Juifs au sujet de ces paroles. Plusieurs d'entre eux » — la majorité hostile, qui n'a rien compris ni voulu comprendre, — « disaient » — comme plus haut (VII, 20 ; VIII, 48) : — « Il a un démon et il est fou » — l'possession et folie sont choses connexes ou équiva-

disaient : « Ces propos ne sont pas d'un démoniaque. Est-ce qu'un démon peut ouvrir les yeux des aveugles ? »

[22] Or survint la dédicace, à Jérusalem. C'était en hiver, [23] et

lentes ; et pour le vulgaire le prophète est facilement un fou. — « Pourquoi l'écoutez-vous ? » D'autres », — n'osant se prononcer ouvertement, — « disaient » — comme la minorité des pharisiens après la guérison de l'aveugle : — « Ces propos ne sont pas d'un démoniaque. Est-ce qu'un démon peut ouvrir les yeux des aveugles ?» — Le récit ne semble pas avoir d'autre conclusion (cf. Act. xxviii, 24 ; *Actes*, 937). Les Juifs persévèrent en masse dans leur endurcissement, bien que quelques-uns fassent observer que Jésus pourrait bien n'être pas le possédé que l'on prétend, et que son œuvre témoignerait plutôt en sa faveur. Tous admettent inplicitement que les miracles de Jésus, s'ils sont réels, ne peuvent pas être l'œuvre du démon, mais la plupart refusent de voir la réalité des miracles. C'est que les miracles de notre évangile sont un prodige de l'ordre spirituel, et non seulement un phénomène extraordinaire de l'ordre physique. Dans les synoptiques, les Juifs ne contestent pas les faits miraculeux, mais ils disent que Jésus chasse les démons par Beelzeboul (Jn. x, 20, réunit et interprète Mc. iii, 21 et 30; cf. *supr.*, vii, 19); dans notre évangile, les exorcismes de possédés sont éliminés, et les miracles sensibles figurent l'œuvre spirituelle du salut. C'est pourquoi le symbolisme johannique ne permettait pas de laisser dire aux Juifs que les miracles du Christ pourraient être l'œuvre du démon. Ces miracles, s'ils sont réels, sont action divine; de là vient que les Juifs incrédules aiment mieux les nier contre toute évidence, et que, lorsqu'ils ne peuvent plus nier, après la résurrection de Lazare, ils prennent le parti insensé de supprimer celui qui fait les miracles.

Ce qu'on nous présente comme s'étant passé à la fête de la dédicace sert d'introduction à l'histoire de Lazare. Pour le fond, c'est la conclusion des récits et discours antérieurs, spécialement de l'instruction sur le vrai et les faux pasteurs, en sorte que l'intervalle marqué par la distinction des fêtes n'existe que pour la perspective et que l'on y peut même soupçonner une addition rédactionnelle (Wellhausen, 49).

« Or il y eut la dédicace à Jérusalem ». — Cette fête commençait le 25 kislev, vers la mi-décembre, et durait huit jours, en souvenir de la purification du temple par Judas Machabée, après les profanations d'Antiochus Epiphane (cf. I Mach. v, 50-59; II Mach. i, 18 ; x, 1-8). Trois mois se seraient donc écoulés depuis la fête des tabernacles ;

Jésus se promenait dans le temple, sous le portique de Salomon.
[24] Les Juifs donc l'entourèrent et lui dirent : « Jusques à quand tiendras-tu notre esprit en suspens ? Si tu es le Christ, dis-le

mais il ne faut pas demander ce que Jésus a fait dans l'intervalle ; car le discours que le Christ va prononcer se réfère à celui qu'on vient de lire, comme si les deux ne formaient qu'un tout logique et que l'espace de trois mois, qui est censé les séparer, n'existât que pour la perspective. — « C'était en hiver. » — La remarque paraît vouloir expliquer ce qui va être dit touchant l'endroit spécial où Jésus se tenait pour enseigner. — « Et Jésus marchait dans le temple, sous le portique de Salomon ». — Jésus se tenait en ce lieu pour enseigner (sur le sens de περιπατεῖν, cf. VII, 1 ; le mot, dans ces passages, ne signifie pas un déplacement continu). Le portique de Salomon est mentionné dans les Actes (III, 11 ; V, 12). Ces détails sont pour compléter l'indication de la fête et ne semblent pas avoir de signification spéciale, quoique certains interprètes anciens aient pensé que l'hiver figurait les dispositions morales des Juifs. Le rédacteur a choisi la dédicace comme date de la rupture de Jésus avec les Juifs, prenant la dernière fête avant la dernière pâque, et interposant, à ce qu'il semble, cette date dans un récit qui rattachait la rupture au discours sur le bon pasteur, soit que le discours fût déjà en rapport avec la fête des tabernacles, soit qu'il fut placé à une date moins éloignée de la pâque finale.

« Les Juifs donc », — le voyant ainsi enseigner dans le temple. Mais la suite montre qu'on est encore sous l'impression du discours concernant le vrai pasteur, et que les auditeurs, divisés entre eux touchant la portée de l'instruction et la personne de l'orateur, viennent lui demander une réponse nette au sujet de la mission qu'il a paru s'attribuer dans ce discours. — « Les Juifs donc l'entourèrent et lui dirent : « Jusques à quand tiendras-tu notre esprit en suspens ? » — Leur question même prouve leur aveuglement ; mais leur esprit est réellement incertain, en ce sens qu'il répugne à l'évidence et réclame un supplément d'information, au fond superflu, qui ne servira réellement de rien. — « Si tu es le Christ, dis-le nous franchement ». — Le fait est qu'il l'a toujours donné à entendre et qu'il ne l'a jamais dit en propres termes. Le Christ johannique se fait connaître comme Messie à la Samaritaine, à l'aveugle, à ses disciples, mais non au public galiléen ou hiérosolymitain, quoique ce qu'il affirme de sa mission, de ses rapports avec le Père, signifie beaucoup plus que la simple qua-

nous franchement. » [25] Jésus leur répondit : « Je vous (l') ai dit,
et vous ne croyez pas.
Les œuvres que je fais au nom de mon Père,
Ce sont elles qui témoignent pour moi ;
[26] Mais vous, vous ne croyez pas,
Parce que vous n'êtes pas de mes brebis.

lité messianique ; il n'avouera même sa qualité de roi qu'à Pilate, et il ne dira rien au grand prêtre. Ce procédé permet à l'évangéliste d'exposer longuement sa théologie dans les discours, tout en respectant extérieurement, par une sorte de fiction logique et littéraire, ce que disent les Synoptiques touchant le silence gardé par Jésus sur sa qualité de Messie. Du reste, la question des Juifs paraît imitée de Luc (XXII, 66-67).

Comme à l'ordinaire, Jésus ne répond pas directement à la question posée, non pour éviter une dénonciation, puisque ce qu'il va dire l'exposera à être lapidé, mais pour marquer la souveraine indépendance de sa parole à l'égard des hommes et de toute autorité humaine, aussi parce que l'aveu serait inutile et que ceux qui le sollicitent sont supposés mériter d'entendre plutôt la sentence de leur réprobation. La réponse ne laisse pas de contenir plus que l'aveu demandé. — « Jésus leur répondit : « Je vous ai dit » — qui je suis, à savoir que je suis le Fils envoyé du Père pour le salut du monde, — « et vous ne croyez pas ». — Pourtant la parole de Jésus est autorisée par ses œuvres. — « Ce sont les œuvres que je fais au nom de mon Père », — ayant reçu de lui mandat et pouvoir de les accomplir, — « qui rendent témoignage de moi ». — L'argument n'est pas nouveau (cf. v, 36-43). L'explication de l'incrédulité des Juifs a déjà été donnée aussi plusieurs fois. — « Mais vous ne croyez pas, parce que vous n'êtes pas de mes brebis ». — Les Juifs n'écoutent pas le Christ, parce qu'ils ne sont pas de Dieu, parce qu'ils ne sont pas destinés au Fils en qualité de brebis, parce qu'ils sont providentiellement et réellement incapables d'appartenir à son troupeau. Dans la forme, cette déclaration se refère au précédent discours (x, 3-4, 14-15) et plusieurs témoins (Sc ms. D, mss. lat.) ajoutent même : « ainsi que je vous l'ai dit ». Si l'addition n'est pas authentique, le renvoi subsiste implicitement. Dans la combinaison rédactionnelle, il serait censé fait à trois mois de distance, devant un auditoire qui serait composé des mêmes personnes, ayant encore toutes présentes à l'esprit le discours entendu à la fin de la fête des tabernacles.

[27] Mes brebis écoutent ma voix, et je les connais ;
Elles me suivent, [28] et je leur donne la vie éternelle ;
Elles ne périront pas à jamais,
Et nul ne les ravira de mes mains.
[29] Mon Père, ce qu'il m'a donné est plus grand que tout,
Et nul ne peut le ravir de la main du Père.

Suivent des considérations qui reproduisent et complètent ce qui a été dit dans le discours touchant les brebis du Christ. — « Mes brebis », — ceux qui sont de Dieu, — « écoutent ma voix », — la parole de l'envoyé de Dieu. — « Je les connais, et elles me suivent », — comme il a été dit (x, 3-4, 14). — « Je leur donne la vie éternelle », — comme il a été dit encore (x, 10) ; — « elles ne périront pas à jamais », — elles ne tomberont pas dans la mort sans fin, — « et nul ne les ravira de ma main ». — Aucune puissance ne pourra les enlever au Christ. Ce qui est dit ici du don d'immortalité peut être regardé comme une sorte de préface à la résurrection de Lazare. Si l'on ne peut ravir les brebis au Fils, c'est que ce serait les reprendre au Père. — « Mon Père, qui me » — les — « a données est plus grand que tout » — ce qui existe ; — « et nul ne peut » — les — « ravir de la main du Père ». — Cette leçon du texte reçu (c'est déjà celle de Ss.) donne un sens intelligible. La leçon des meilleurs manuscrits (BSL) : « Mon Père, ce qu'il m'a donné est plus grand que tout » (ὃ δέδωκέν μοι πάντων μεῖζόν ἐστιν au lieu ὃς... μείζων), préférée par beaucoup comme plus difficile, a l'inconvénient d'être obscure et vague, mais elle a l'avantage d'offrir une formule qui se retrouve plusieurs fois dans la prière du Christ après la cène (XVII, 2, 6, 12) avec un sens très déterminé : ce sont les prédestinés, les fidèles du Christ, l'Eglise, ce seraient donc ici les brebis ; mais on voit moins bien pourquoi ce don des brebis aurait une valeur incomparable, si ce n'est seulement par rapport à tout ce qui, dans le même ordre, ne fait pas partie du groupe élu, c'est-à-dire le monde réprouvé, la masse des damnés et des créatures périssables. L'autre leçon est facile, trop facile, car il ne paraît pas bien nécessaire de rappeler que Dieu est au-dessus de tout, même en ajoutant qu'on ne lui peut rien prendre, car il serait besoin de déterminer un peu mieux ce qu'il n'est pas possible d'arracher au Père. En toute hypothèse, ce sont les brebis qu'on ne peut arracher de la main du Fils, parce qu'elles sont aussi bien, et par cela même, dans celle du Père. La dernière phrase ne peut naturellement s'entendre des dons propres au Fils, qui

[30][Moi et le Père sommes un. »]
[31]De nouveau les Juifs prirent des pierres pour le lapider.
[32]Jésus leur répondit : « Je vous ai fait voir plusieurs œuvres

seraient en sûreté dans la main du Père comme les brebis sont dites d'abord l'être dans la main du Fils.

« Moi et le Père sommes un ». — Supposer qu'on pourrait prendre les brebis au Fils serait supposer qu'on peut les prendre au Père : non seulement parce que le Père a donné les brebis au Fils, mais parce que Père et Fils ne font qu'un (ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν). La formule a un caractère mystique plutôt que métaphysique ; elle pourrait signifier directement la présence actuelle du Père dans le Fils, dans le Christ, non l'indivisible unité de la nature divine dans le Fils et dans le Père. L'assertion ne va pas plus loin que l'explication (VIII, 38) : « Le Père est en moi et je suis dans le Père », et les deux peuvent faire suite à l'énoncé du prologue : « Le Logos était à Dieu, et le Logos était Dieu ». Ni l'indivisibilité absolue de la nature divine, ni la parfaite égalité du Père et du Fils ne sont enseignées dans ces formules. Les Juifs vont reprocher à Jésus de s'identifier à Dieu, et Jésus écartera le reproche en expliquant : « Moi et le Père sommes un », par (VIII, 36) : « Je suis le Fils de Dieu », puis cette déclaration par : (VIII, 38) « Le Père est en moi, et moi dans le Père », sans affirmer qu'il soit dieu par communication éternelle et absolue de la nature divine. On ne peut guère se dissimuler cependant que les formules du présent discours, la dernière surtout, ont un son plus sabellien que celle du prologue : il serait facile de comprendre que Dieu est devenu Fils en s'incarnant. Comme la première épître johannique a quelque tendance vers cette doctrine, il ne serait pas étonnant qu'on en retrouvât des traces dans l'évangile. La déclaration : « Moi et le Père sommes un », n'a pas de membre parallèle et pourrait appartenir à la rédaction, ayant été libellée d'ailleurs pour provoquer le scandale des Juifs.

« De nouveau ». — La simplicité avec laquelle le rédacteur écrit ce « de nouveau » (πάλιν, référence à VIII, 59) est inquiétante pour le critique. — « Les Juifs prirent ». — littéralement : « apportèrent », l'auteur ayant pensé peut-être qu'ils n'avaient pas trouvé sous le portique de Salomon — « des pierres pour le lapider ». — Cette fois, au lieu de disparaître, — « Jésus leur répondit ». — Formule audacieuse de naïveté. On pourrait croire que les bras se paralysent ou que les pierres s'attachent aux mains qui les tiennent, cependant que

bonnes, (venant) du Père. Pour laquelle de ces œuvres me lapidez-vous ? » [33] Les Juifs lui répondirent : « Ce n'est pas pour une bonne œuvre que nous te lapidons, mais pour blasphème, et parce que, étant homme, tu te fais dieu. » [34] Jésus

le Christ, impassible, harangue ces furieux sur un ton d'ironie, comme s'il n'avait rien à craindre de leur emportement. L'auteur entend bien montrer que les Juifs ne peuvent rien contre le Christ avant que l'heure soit venue. Leur rage est contenue par un empêchement divin, et il n'est pas même nécessaire d'admettre que le seul aspect ou la parole de Jésus produisent cet empêchement ; sa volonté, conforme à celle du Père, y suffit. Ses paroles n'auraient pas été de nature à calmer les Juifs, et la réponse de ceux-ci atteste qu'ils ne sont nullement apaisés. — « Je vous ai montré », — leur dit le Christ, répondant à leur geste de lapidation, — « plusieurs œuvres bonnes », — des bienfaits, — « de la part du Père », — œuvres qui étaient de sa volonté, accomplies par son ordre et par sa puissance. — « Pour laquelle de ces œuvres me lapidez-vous? » — L'ironie est incontestable; car Jésus n'ignore pas pourquoi les Juifs sont si fâchés, et il ne rappelle ses miracles que pour couvrir de confusion ses adversaires: l'évangéliste se moque des Juifs insensés, qui veulent tant de mal à celui qui est venu pour les sauver. — « Les Juifs lui répondirent », — faisant écho à l'exclamation du grand-prêtre dans les synoptiques (Mc. xv, 64; Mt. xxvi, 65): — « Ce n'est pas pour une bonne œuvre que nous te lapidons », — ce n'est pas parce que tu as guéri un paralytique ou un aveugle, — « mais pour cause de blasphème, et à raison de ce que, étant homme », — ils n'ont pas compris et ne comprendront jamais que Jésus était plus qu'un homme, — « tu te fais dieu ». — L'exlamation du grand-prêtre se trouve ainsi anticipée et remplacée ; dans l'interrogatoire du Christ johannique (xviii, 19-21), il ne sera pas question de blasphème, Jésus ne faisant que se référer à son enseignement public. Les Juifs ont compris que Jésus prétend participer à l'être divin, et cette participation, même après les explications que Jésus va donner, leur paraît injurieuse à Dieu. Telle était sans doute l'impression que produisait la christologie johannique sur les Juifs contemporains de l'évangéliste. Les explications données, bien que destinées à montrer le mal fondé de cette impression, n'étaient pas de nature à la faire disparaître. Dans tous les cas, la polémique dont il s'agit est celle du christianisme contre le judaïsme sur la divinité de Jésus.

leur répondit : « N'est-il pas écrit dans votre Loi : « J'ai dit : « Vous êtes des dieux. »[35] Quand il a appelé dieux ceux à qui la parole de Dieu a été adressée, et l'Ecriture ne pouvant être annulée, [36]moi que le Père a sanctifié et envoyé dans le monde, vous dites que je blasphème, parce que j'ai dit : « Je suis le Fils

« Jésus leur répondit » — en alléguant l'Ecriture : — « N'est-il pas écrit dans votre Loi ». — Le texte est pris du Psaume (LXXXII, 6), et le mot « Loi » désigne ici le corps des Ecritures juives en tant que livre de la révélation. Le Christ johannique dit : « votre Loi », comme si lui-même n'était pas juif, et en effet il ne se connaît pas d'autre patrie que le ciel ; bien que Moïse et les prophètes aient écrit de lui, l'Ecriture ne laisse pas d'être la Loi des Juifs, non la sienne. On lit donc dans cette Loi : — « J'ai dit : « Vous êtes des dieux. ». — Il est admis généralement que ce texte concerne les chefs du peuple théocratique en tant que représentants de Dieu (d'après Ex. XXI, 6 ; XXII, 8). Dans la citation, il est censé concerner des hommes, mais l'application indiquée peut s'entendre de deux manières. — « Si » — Dieu, dans la Loi, — « appelle dieux ceux à qui la parole de Dieu advint », — peut signifier, en effet, ceux à qui fut adressée la parole en question, et qui ne seraient pas autrement désignés, ou bien, en général, ceux à qui la parole divine a été adressée, c'est-à-dire les organes de la révélation. Dans la première hypothèse, la proposition est presque de remplissage, puisqu'elle n'explique pas pourquoi tels hommes ont été appelés dieux. L'inconvénient de la seconde est de recommander un sens qui n'est pas celui de l'original : il en est ainsi de presque toutes les citations dans le Nouveau Testament. On pourrait admettre, après Augustin, qu'une antithèse est insinuée, entre « ceux à qui la parole de Dieu a été adressée », c'est-à-dire les anciens prophètes, et la parole même de Dieu, le Logos Christ (cf. GRILL, 34). Le nœud de l'argumentation reste le même dans les deux interprétations : du moment que l'Ecriture, autorité indiscutable pour tout Juif, a qualifié « dieux » tels individus, — « et que l'Ecriture ne peut être annulée », — déclarée sans valeur selon le caprice ou l'intérêt des hommes, Jésus, envoyé de Dieu, à un titre qui défie toute comparaison, peut-il être accusé de blasphème pour s'être dit, non pas dieu, mais fils de Dieu ? — « Moi, que le Père a sanctifié », — consacré Christ, non par l'incarnation du Logos, mais plutôt, eu égard à la formule employée, par l'effusion de l'Esprit divin dans une forme humaine — « et envoyé dans le monde », — pour l'œuvre du salut éternel des hommes, —

de Dieu! » [37]Si je ne fais pas les œuvres de mon Père, ne croyez pas en moi ; [38]mais, si je les fais, quand même vous ne m'en

« vous direz que je blasphème parce que j'ai dit : « Je suis le Fils de Dieu! » — L'argument pourrait bien être plus spécieux que solide. Outre que les personnages visés par le psaume ne réclament pas pour eux-mêmes la qualité divine, il faudrait savoir en quel sens le nom de dieu leur est attribué, et si Jésus ne l'entend pas autrement. Quand il a dit : « Moi et le Père sommes un », il a dit plus que le Psaume ne dit des chefs d'Israël ; et le Christ, qui maintenant traduit cette formule par « fils de Dieu », se dit « fils de Dieu » dans un autre sens que celui où ces mêmes chefs sont dits « fils du Très-Haut ». Cette preuve biblique n'est donc pas très loin de ressembler à un jeu de mots ; mais c'est le cas de beaucoup d'arguments scripturaires, et l'on n'a pas lieu de s'étonner que celui-ci ait été allégué en faveur de la divinité du Christ dans les controverses des chrétiens avec les Juifs. L'élasticité du sens qui appartenait au mot « dieu » dans le monde antique ne justifie pas logiquement l'équivoque du discours ; mais l'argument ne laisse pas d'être en rapport avec la mentalité du temps : on peut bien appeler « fils de Dieu », et « dieu », comme fait l'Ecriture, l'homme qui est favorisé de communications divines, à plus forte raison celui en qui est le Père et qui est un avec lui (cf. Wetter, 36). On remarquera que la réplique où Jésus se justifie de s'être dit « fils de Dieu » pourrait n'avoir pas été originairement en rapport avec la parole : « Moi et le Père nous sommes un ».

Jésus aurait donc, d'après l'Ecriture, un droit éminent à se dire « Fils de Dieu » au sens de dieu-fils : par cette assertion le rédacteur n'entend pas légitimer seulement la parole qui vient de scandaliser les Juifs, mais toutes les déclarations du Christ sur le même sujet, (notamment v, 17-47 ; vii, 14-36 ; viii, 12-59), comme si le tout ne formait qu'un seul exposé dans un seul tableau, où la chronologie tiendrait lieu de cadre, non de sectionnement historique. C'est pourquoi l'argument direct que Jésus a déjà si souvent produit en faveur de sa mission divine, et qui est déjà sous l'argument scripturaire, apparaît comme la conclusion de celui ci : — « Si je ne fais pas les œuvres de mon Père, ne croyez pas en moi », — et accusez-moi de blasphème quand je me dis Fils de Dieu ; — « mais, si je les fais », — comme il est évident que je les fais, — « quand même vous ne m'en croiriez pas » — sur ma seule parole, — « croyez-en mes

croiriez pas, croyez-en mes œuvres, afin que vous appreniez et reconnaissiez qu'en moi est le Père, et que je suis dans le Père. »

[39]Sur quoi ils cherchèrent de nouveau à s'emparer de lui, et il s'échappa de leurs mains. [40]Et de nouveau il se retira au delà du

œuvres », — où il apparaît que je suis la lumière et la vie, — « afin que vous appreniez et reconnaissiez que le Père est en moi et que je suis dans le Père ». — Autre façon de dire que le Fils et le Père sont un, et que le Christ est le Fils de Dieu, le Père étant dans le Fils comme en son unique organe, et le Fils dans le Père comme en celui qui lui donne toute force pour agir, qui est comme l'élément où il vit. Noter, en passant, dans ce discours, le rapport ou l'équivalence de « croire » et de « connaître » (cf. VI, 69 ; XVII, 7-8).

« Ils cherchèrent donc », — à raison de ces propos où ils n'avaient rien compris, si ce n'est que Jésus maintenait le dire qui tout à l'heure leur mettait les pierres en main pour l'écraser, — « de nouveau », — c'est pour la quatrième fois que les Juifs veulent prendre Jésus (cf. VII, 30, 32, 44), et ils ont voulu deux fois le lapider (VIII, 59 ; X, 31), — « à s'emparer de lui ; et il s'échappa de leurs mains ». — On se demande pourquoi les Juifs ne reprennent pas les pierres qu'ils ont apportées tout à l'heure : la raison doit-être que l'auteur désire varier ses formules. Il n'en est pas moins vrai que l'on se retrouve juste au point où l'on était à la fin du chapitre VIII, et que, s'il est impossible de considérer tout l'entre-deux comme du remplissage rédactionnel, un travail de rédacteur semble devoir être admis, qui a créé les doublets interjetés dans les discours, tout en glosant les récits et les thèmes d'enseignements transposés dans les deux chapitres qu'on vient de lire. Inutile de vouloir préciser les conditions dans lesquelles Jésus s'est cette fois échappé : il échappe aux mains qui se tendent pour l'arrêter ; ce n'est pas qu'il se dérobe maintenant à la vue de ses adversaires ; il s'en va sous leurs yeux sans qu'ils puissent le saisir ; ils sont empêchés de le prendre, comme ils ont été auparavant empêchés de le lapider.

En attendant que son heure arrive, et n'ayant plus rien à faire à Jérusalem, Jésus, — « de nouveau »,—comme il y était allé au début de son épiphanie terrestre (I, 28), — « s'en alla au delà du Jourdain, à l'endroit où Jean avait baptisé d'abord », — c'est-à-dire à Béthanie où Bethabara, le lieu où Jean salua en Jésus l'Agneau de Dieu. Cette précision est pour discerner l'endroit de celui où Jean rendit son second témoignage (III. 23). Le rédacteur évite encore de dire que

Jourdain, à l'endroit où Jean avait d'abord baptisé, et il y resta. [41]Et beaucoup venaient à lui et disaient : « Jean n'a fait aucun miracle ; mais tout ce que Jean a dit de celui-ci était vrai. » [42]Et là beaucoup crurent en lui.

Jésus ait été baptisé par Jean et même qu'il soit venu le trouver. Jésus s'éloigne afin de revenir pour le grand signe auquel cette notice sert de préambule, la résurrection de Lazare. — « Et il y resta ». — Pas très longtemps sans doute, car les tentatives de meurtre sur sa personne sont encore toutes récentes quand il retourne en Judée (XI, 8), et il séjournera quelque temps en Ephraïm entre la résurrection de Lazare et la dernière pâque. Pour l'instant, Jésus laisse Lazare, l'humanité souffrante et mourante, dans la Béthanie d'en deçà du Jourdain, pour revenir, en temps voulu, de la Béthanie de l'au-delà, opérer sa résurrection. — « Et beaucoup venaient à lui », — se souvenant de ce que Jean avait dit à son sujet, — trait qui achève d'apparenter cette notice au récit du témoignage, — « et disaient : « Jean n'a fait aucun miracle ». — Le fait est que la tradition synoptique n'en signale aucun, mais ce silence ne prouve pas que les sectateurs de Jean ne lui en aient pas attribué (cf. MT. XIV, 2). L'auteur tient à faire valoir les miracles du Christ et, peut-être avec une intention polémique, l'infériorité de Jean, qui n'a existé que pour Jésus. Au Christ seul appartiennent les œuvres du Messie. Le rappel de Jean, dans cet épilogue de la prédication hiérosolymitaine, correspond à la dernière mention du Baptiste dans les synoptiques (MC. XI, 27-33 ; MT. XXI, 23-27 ; LC. XX, 1-8) — « Mais tout ce que Jean a dit de celui-ci était vrai ». — L'auteur tient à constater l'exactitude du témoignage que lui-même a rédigé. — « Et il y en eut là beaucoup qui crurent en lui ». — La foi des gens de la Pérée, comme celle des Samaritains, contraste avec l'incrédulité des Juifs : ces croyants d'au-delà du fleuve figurent aussi à leur manière la diffusion de l'Evangile en dehors d'Israël.

XVII. — LAZARE

Le contenu de nos chapitres XI et XII sert d'introduction immédiate à la catastrophe finale. La résurrection de Lazare, le plus grand et le plus significatif des miracles de Jésus, va provoquer une résolution définitive de la part du sanhédrin, et, comme « l'heure vient », cette

XI, 1Or il était un malade, Lazare, de Béthanie, du village de

résolution aura son effet. Après avoir montré qu'il est le maître de la vie et de la mort, le Christ pourra mourir : on est certain d'avance que sa mort est volontaire et ne sera pour lui qu'un passage à l'immortalité, à la gloire, un retour au Père qui l'a envoyé, au ciel d'où il est venu. Déjà il ne cherche plus à gagner les Juifs par sa parole. Un dernier signe, bien superflu d'ailleurs en ce qui les regarde, après ce qui a été dit de leur incrédulité et de ses causes, leur sera proposé pour qu'ils reconnaissent Dieu dans son envoyé ; et ce signe ne les éclairant pas, Jésus sera tout entier à ses disciples et à la consommation de son ministère.

« Or il était un malade, Lazare, de Béthanie ». — C'est le héros du miracle ; il est pourvu d'un nom propre, à la différence du paralytique et de l'aveugle. Le nom, abrégé de *Eléazar*, « Dieu est secourable », convient au personnage et à l'œuvre symbolique qui va s'accomplir en lui. Ce nom pourrait fort bien avoir été emprunté à la parabole de Luc (XVI, 19-31). Béthanie est le bourg voisin de Jérusalem, connu dans la tradition synoptique. Le nom de Béthanie, « maison de douleur », ou « maison d'exaucement », pourrait avoir aussi une signification symbolique. — « Le village de Marie et de Marthe sa sœur ». — Singulière façon d'expliquer au lecteur ce qu'est Béthanie : le lecteur est censé connaître les deux sœurs ; il peut les connaître en effet par le récit de Luc (X, 38-42) ; mais Luc n'avait pas dit que les deux sœurs habitassent Béthanie, et il n'avait pas dit non plus qu'elles eussent un frère. L'indication vient en surcharge, et un rédacteur l'aura tirée de son cerveau : il va la compléter encore plus bizarrement en s'expliquant sur le personnage de Marie. On admet volontiers que ce qu'il dit d'abord est pour distinguer la Béthanie judéenne de la Béthanie transjordanienne, où Jésus s'était retiré (X, 40) ; mais rien n'oblige ou même n'invite à le supposer ; si le lieu où Jésus s'est retiré s'appelle aussi Béthanie, et si l'auteur de notre notice pense à toutes les deux, la distinction des deux endroits aurait dû être marquée expressément par une indication géographique des plus faciles à fournir ; visiblement le rédacteur n'est préoccupé d'autre chose que d'identifier à Béthanie le bourg anonyme des deux sœurs mentionnées par Luc. Et déjà cette identification, qu'on a tout lieu de croire arbitraire, permettrait de conjecturer que le rôle des deux sœurs a été surajouté à un récit qui originairement les ignorait (SCHWARTZ, II, 166 ; WELLHAUSEN, 52). Mais le

Marie et de Marthe sa sœur. [2]Et c'est Marie, celle qui oignit de parfum le Seigneur et lui essuya les pieds avec ses cheveux, dont le frère, Lazare, était malade. [3]Les sœurs donc envoyèrent lui dire : « Seigneur, celui que tu aimes est malade. » [4]Et apprenant cela, Jésus dit : « Cette maladie n'est point à mort, mais pour la gloire de Dieu, afin que le Fils de Dieu en soit

rédacteur en sait davantage encore sur Marie. — « Or c'est Marie, celle qui oignit de parfum le Seigneur et lui essuya les pieds avec ses cheveux, dont le frère Lazare était malade ». — On trouverait difficilement une glose mieux caractérisée que celle-ci ; et le fond n'en est pas moins suspect que la forme : le lecteur est averti que Marie est la femme, anonyme dans Marc (XIV, 3-9) et dans Matthieu (XXVI.6-13), qui oignit de parfum Jésus avant sa mort, et aussi, à ce qu'il semble, la pécheresse, également anonyme, de Luc. Sur ces données sera construit un récit de l'onction (XII, 1-8), que notre glose vise par avance : glose et récit sont probablement de la même main, hardie en ses fictions et peu experte à les dissimuler.

« Les sœurs donc », — voyant Lazare en danger, — « lui envoyèrent dire : « Celui que tu aimes est malade ». — Il aurait fallu dire auparavant que Lazare était ami de Jésus ; et sans doute le récit primitif le disait ; mais, dans le récit primitif, ce n'étaient probablement pas les deux sœurs, mais une seule, anonyme, qui faisait aviser Jésus de la maladie. Une prière discrète est contenue dans cette communication respectueuse et amicale. La prière n'est pas moins touchante si l'on songe que Lazare représente l'humanité souffrante et abandonnée, qui attend de Jésus la vie éternelle. Mais, dans le récit tel qu'il est maintenant conçu, Jésus ne répond même pas au message qu'on lui apporte : si, aux noces de Cana, il a rebuté sa mère qui lui demandait un miracle (II, 4), à plus forte raison ne cédera-t-il pas à la requête de Marthe et de Marie. Les paroles que le Christ prononce après réception du message ne sont pas une réponse aux deux sœurs, mais une réflexion analogue à celle qui a été faite avant la guérison de l'aveugle-né (IX. 3). Celui-ci n'était pas aveugle par suite d'un péché, mais pour fournir matière à une œuvre divine : ainsi en est-il de Lazare et de sa maladie. — « Or, ayant entendu » — cela, — « Jésus dit : « Cette maladie n'est point pour mort », — elle ne tend pas à la mort de celui qui en est atteint, — « mais pour la gloire de Dieu, afin que le Fils de Dieu en soit glorifié ». — Dieu trouvera sa gloire dans celle qui résultera de cette maladie

glorifié. » [5]Or Jésus aimait Marthe, et sa sœur, et Lazare. [6]Lors donc qu'il eut appris que (Lazare) était malade, il resta encore, à l'endroit où il était, deux jours ; [7]puis, après cela, il dit aux

pour le Fils. Le discours est amphibologique à dessein, pour ne pas faire connaître tout de suite aux disciples le miracle qui va s'accomplir. Les disciples peuvent croire que la maladie de Lazare ne sera pas mortelle, Jésus entend que la mort ne sera que temporaire. Transposition de la parole dite à propos de la fille de Jaïr (Mc. v, 39) : « L'enfant n'est pas morte, mais elle dort », qui sera bientôt exploitée encore plus directement (xi, 11). Le sens apparent est donc : la maladie n'est pas mortelle. Le sens réel, mais sous-entendu, est : Lazare ressuscitera. Le sens profond, qui est figuré par le précédent et que Jésus développera plus loin, est : la mort n'existe plus pour le croyant, et celui qui a foi au Christ, même après sa mort, est toujours vivant. La résurrection de Lazare sera une manifestation de la puissance divine ; la résurrection spirituelle de l'humanité en sera une autre ; les deux glorifieront devant le monde le Fils de Dieu, par qui ces grandes œuvres se seront accomplies.

Moins à raison de ce qui vient d'être dit que de ce qui va venir ensuite, le rédacteur tient à faire savoir que l'attitude de Jésus n'est pas à expliquer par un sentiment de froideur envers la famille de Béthanie. — « Or Jésus aimait Marthe, et sa sœur, et Lazare ». — En dépit des apparences, le délai qu'il va mettre à se rendre où on l'appelle n'a rien de contraire à cette amitié. Au lieu d'aller guérir aussitôt Lazare, Jésus va le laisser mourir afin de pouvoir le ressusciter. Lazare n'était pas mort quand Jésus a dit que sa maladie n'était pas mortelle ; il le sera deux jours plus tard quand Jésus donnera l'ordre de retourner en Judée. Comme elle est placée, la remarque sur l'amitié de Jésus pour Lazare est en rapport avec ce mécanisme théologique ; mais elle a pu être transposée du début du récit, où était sa place naturelle. — « Lors donc que » — Jésus — « eut appris que » — Lazare — « était malade, il resta encore deux jours à l'endroit où il était ». — Il est resté de même quelque temps en Galilée après que ses frères l'eurent invité à se rendre à Jérusalem pour la fête des tabernacles (vii, 9-10). Le Christ ne se met en mouvement qu'à l'heure marquée par le Père ; s'il n'écoute pas les sollicitations humaines, il ne laisse pas d'agir pour le plus grand bien des hommes.

« Ensuite, après cela, il dit aux disciples. » — Le pléonasme : « ensuite, après cela » (ἔπειτα μετὰ τοῦτο) pourrait se rencontrer dans

disciples : « Retournons en Judée. » [8]Les disciples lui dirent : « Rabbi, naguère les Juifs cherchaient à te lapider, et de nouveau tu vas là ! » [9]Jésus répondit : « N'y a-t-il pas douze heures de jour ? Si quelqu'un marche durant le jour, il ne trébuche point, parce qu'il voit la lumière de ce monde ; [10]mais, si quel-

une composition homogène, mais peut-être s'expliquera-t-il encore plus facilement si l'on suppose que « ensuite » se rapporte aux paroles déjà dites (XI, 4) et servait dans le document fondamental à distinguer de la réflexion sur le message la décision prise en conséquence de celui-ci (XI, 7) ; et que « après cela » vise l'intervalle des deux jours, surajouté dans une rédaction ultérieure. — « Allons en Judée de nouveau. » — Si le Christ dit : « en Judée », et non : « à Béthanie », ce ne doit pas être parce que c'est le retour en Judée qui est dangereux, non le voyage de Béthanie ; mais l'on veut faire ressortir l'indépendance absolue de sa détermination et la signification générale de sa démarche. La prière implicitement contenue dans le message ne l'a pas décidé, et les remontrances des disciples ne le retiendront pas. Il s'en va de lui-même produire en face du judaïsme incrédule un grand fait divin. La Judée, où doit s'accomplir l'œuvre de salut figurée par la résurrection de Lazare, s'oppose à la Pérée, le pays de l'au-delà, image du séjour céleste d'où vient le Fils de Dieu et où il doit retourner après son épiphanie terrestre. — « Les disciples », — dont la présence n'est ordinairement rappelée que si l'on a besoin d'eux pour le développement des dialogues, ne dissimulent pas l'étonnement et l'inquiétude que leur cause le projet du Maître ; ils — « lui dirent » : « Rabbi, tout à l'heure les Juifs cherchaient à te lapider, et tu y retournes ! » — La référence pourrait être aux deux tentatives de lapidation (VIII, 59 ; X, 31) ; mais elle a dû d'abord n'en viser qu'une, et ce serait plutôt la première (VIII, 59). Les disciples ne songent pas à Lazare, et ce n'est pas seulement la proximité de Béthanie et de Jérusalem qui les épouvante. On peut même se demander s'ils ne craignent pas pour eux autant que pour Jésus. La réponse qu'ils obtiennent, et qu'ils ne comprendront pas, est beaucoup moins destinée à les rassurer qu'à édifier le lecteur sur le devoir et la mission terrestres du Christ.

« Jésus répondit : « N'y a-t-il pas douze heures de jour » — et qui, comme telles, sont pour l'action ? — « Si quelqu'un marche durant le jour, il ne trébuche point, parce qu'il voit la lumière de ce monde. » — Chacun sait comment se conduire à la lumière du soleil. — « Mais,

qu'un marche durant la nuit, il trébuche, parce que la lumière n'est pas en lui. » "Il parla ainsi, et après cela il leur dit : « Lazare, notre ami, s'est endormi, mais je m'en vais le réveil-

si quelqu'un marche durant la nuit, il trébuche, parce que la lumière n'est pas en lui. » — Si l'on veut que cette déclaration soit intelligible, il faut admettre que, nonobstant son apparence de généralité, elle ne fait que définir le rôle personnel du Christ ; elle correspond aux paroles qu'on a lues avant la guérison de l'aveugle (IX, 4), et elle doit être de la même main, l'un des deux passages ne semblant pas avoir été calqué sur l'autre, bien que les deux fassent valoir la même idée. C'est le même Christ qui est source de lumière et source de vie. Les douze heures du jour marquent le temps assigné par Dieu à l'action du Christ ; de même que, pendant le jour, on marche en sécurité parce qu'on a la lumière pour se conduire, et que, pour une raison contraire, on est exposé la nuit à de fâcheux accidents, ainsi le Christ ne court aucun risque tant que sa journée providentielle n'est pas finie. Ce n'est qu'au moment où Jésus sera sur le point de tomber aux mains de ses ennemis que l'évangéliste dira (XIII, 30) : « Il était nuit. » Ce qui n'empêche pas l'auteur de vouloir probablement signifier en même temps que quiconque suit « la vraie lumière » n'est point exposé à de faux pas (HEITMÜLLER, 128). Le discours est allégorique ; et l'allégorie est assez mal venue, parce que l'auteur, outre qu'il ne visait pas à être clair, lui a donné l'apparence d'une comparaison parabolique, ce qu'elle n'est pas réellement. Il est sous-entendu que Jésus doit marcher tant qu'il fait jour ; qu'il doit agir tant que l'heure finale n'est pas venue ; qu'une œuvre importante reste à faire avant cette heure dernière, et qu'il est temps de l'exécuter. Cela dit, il n'y avait qu'à prendre le chemin de Béthanie. Mais le récit marque une reprise, en rapport avec le délai indiqué pour le départ, et qui tend à montrer expressément que Jésus a connu la mort de Lazare dans le temps même où elle s'est produite.

« Il dit cela. » — Et « ces choses-là » (ταῦτα) sont les propos que le rédacteur a trouvés dans le document qu'il interpole — « Et après cela. » — Cet « après cela » (μετὰ τοῦτο) souligne encore un doublet (cf. XI, 7) ; car ce qui va être dit (XI, 11-15) fait sensiblement surcharge et double emploi avec « cela » (XI, 7-10). — « Il leur dit : « Lazare notre ami s'est endormi, mais je m'en vais le réveiller. » — Le propos est assurément d'un autre ton que le précédent. Ce qui pallie l'incohérence est que tout s'accorde dans le même symbolisme

ler. » [12]Sur quoi les disciples lui dirent : « Seigneur, s'il dort, il guérira. » [13]Or Jésus avait parlé de sa mort, mais eux avaient pensé qu'il parlait du repos du sommeil. [14]Alors donc Jésus leur dit ouvertement : « Lazare est mort ; [15] et je me réjouis, à cause de vous, pour que vous croyiez, de n'avoir pas été là.

mystique, le réveil de Lazare ne laissant pas de figurer l'économie du salut par le Christ. Ce n'est pas pour préparer graduellement les disciples à l'idée de la résurrection que Jésus leur dit : « Lazare dort », puisqu'ils ne comprendront pas mieux ses intentions quand il leur aura dit : « Lazare est mort » ; mais l'auteur le fait parler de façon à signifier que la mort du chrétien n'est qu'un sommeil, non une mort véritable. — « Les disciples donc », — prenant à la lettre cette parole, — « lui dirent : « Seigneur, s'il dort, il guérira. » — La méprise des disciples et la réflexion qu'elle leur suggère ne sont pas plus enfantines que celles de Nicodème, de la Samaritaine, des Juifs, en des circonstances analogues ; elles servent à faire ressortir pour le lecteur la véritable signification des paroles que Jésus a dites. — « Or Jésus avait parlé de sa mort ; mais eux avaient pensé qu'il parlait du repos du sommeil. Alors donc », — puisque les disciples n'avaient pas compris le sens direct et moins encore le sens spirituel de ses paroles, — « Jésus leur dit ouvertement », — sans image ni précaution : — « Lazare est mort. Et, à cause de vous, je me réjouis de n'avoir pas été là » — quand l'événement s'est produit, — « afin que vous croyiez ». — Le Christ ne se réjouit pas de la mort de Lazare, mais, de ce que, n'ayant pas été là pour le guérir, l'occasion lui est fournie d'opérer sur ce mort une résurrection qui servira de prélude à la sienne et accroîtra la foi des disciples en vue de l'épreuve qui leur est préparée dans sa passion. L'espèce d'emphase avec laquelle sont annoncées la mort de Lazare et ses conséquences laisse bien entendre qu'il ne s'agit pas seulement de Lazare et des disciples, mais aussi de la mort dont Jésus délivre, de la résurrection qu'il procure aux siens, de la foi que tous doivent avoir au maître de la vie éternelle.

Les mots : — « Mais allons près de lui » — expriment la conclusion qui résultait des paroles précédentes (XI,9-10), et ils servent à amener la réplique faite à ces paroles par Thomas. Il est vrai que Jésus n'a pas parlé expressément de résurrection, et que les disciples ne sont pas censés avoir compris que le Christ va ressusciter Lazare. Mais la réplique de Thomas fait aussi bien abstraction de la mort de Lazare dont les disciples viennent d'être informés. — « Thomas donc, appelé

Mais allons près de lui. » [16]Sur quoi Thomas, appelé Didyme, dit aux autres disciples : « Allons, nous aussi, mourir avec lui. »

[17]Etant donc venu, Jésus le trouva depuis quatre jours dans le tombeau. [18]Or Béthanie était près de Jérusalem, à environ

Didyme. » — Didyme (δίδυμος) n'est pas un surnom de Thomas, c'est la traduction grecque de son nom hébreu, qui signifie « jumeau ». Thomas — « dit aux autres disciples : « Allons, nous aussi, mourir avec lui. » — Cette parole correspond aux protestations de fidélité des disciples, dans les synoptiques, la veille de la passion (Mc. XIV, 31 ; Mt. XXVI, 35 ; cf. Lc. XXII, 33). Car il s'agit de mourir avec Jésus, et non avec Lazare. Comme elle est placée, la parole est d'un croyant incomplet, qui n'a pas compris la promesse du miracle et qui n'a pas entendu l'exhortation à la foi ; mais elle ne donnerait pas au même degré cette impression si elle venait après le premier avis de partir et sa justification (XI, 7-10). La note dominante serait celle du dévouement des disciples à leur maître (cf. Mc. VIII, 34-35), et l'inintelligence du dessein de Jésus serait atténuée par le fait que le Christ ne l'aurait pas annoncé avec tant de précision.

« Etant donc venu », — ensuite de cette détermination, — « Jésus le trouva depuis quatre jours dans le tombeau », — mot à mot : « ayant déjà quatre jours dans la tombe ». Comme la sépulture, chez les Juifs, suivait de près la mort, il y avait le même temps que Lazare était passé de vie à trépas. Jésus a-t-il mis aussi quatre jours à venir du Jourdain à Béthanie? On pourrait ne compter que deux jours pleins pour ce voyage, avec celui du départ et celui de l'arrivée. Si l'on pouvait supposer que Lazare est mort le jour même où Jésus a été prévenu de sa maladie, les quatre jours se partageraient en deux jours d'attente et deux jours de voyage ; mais cette combinaison est toute gratuite. Il est plus probable que l'on doit compter séparément le jour du message, les deux jours d'attente, Jésus annonçant la mort de Lazare (XI, 11) dans le temps même où elle se produit, les quatre jours de voyage qui correspondent aux quatre jours de sépulture, et que le récit, dans sa forme actuelle, couvre une semaine, la résurrection de Lazare arrivant le septième jour (comparer la combinaison chronologique des récits qui précèdent le miracle de Cana, I, 19, 29, 35, 43 ; II, 1 ; celle des récits concernant la fête des tabernacles, VII, 2, 8, 14, 37 ; IX ; et le schéma général de l'évangile, où le ministère de Jésus commence au milieu de la semaine d'années, avec la résurrection à la fin). — « Or Béthanie était près de Jérusalem, à quinze

quinze stades ; [19]et beaucoup des Juifs étaient venus voir Marthe et Marie, pour les consoler au sujet de leur frère. [20]Lors donc que Marthe eut appris que Jésus arrivait, elle alla à sa rencontre, mais Marie resta dans la maison. [21] Marthe donc dit à

stades environ ». — L'indication est pour expliquer la présence de nombreux Juifs, venus de Jérusalem à Béthanie ; ils n'avaient eu à faire que deux kilomètres trois quarts. — « Et beaucoup des Juifs. » — On dirait qu'il n'y a de Juifs qu'à Jérusalem, mais c'est que Jérusalem représente le judaïsme, et Béthanie le berceau de la chrétienté, laquelle est l'humanité régénérée, non le judaïsme converti. Ces Juifs — « étaient venus chez Marthe et Marie pour les consoler au sujet de leur frère ». — Visites de condoléances. On serait moins étonné de trouver une foule pour les funérailles ; mais le rédacteur, qui a voulu faire ressusciter un mort de quatre jours, ne peut amener ses Juifs qu'en visites de deuil. Le deuil durait une semaine (Jug. xvi, 24 ; cf. I Sam. xxxi, 13 ; I Chron. x, 12). D'après la coutume orientale, les hommes rendent visite aux hommes, et les femmes aux femmes ; mais il n'y avait plus que des femmes dans la maison de Béthanie, et notre auteur veut avoir les Juifs pour témoins du miracle. On ne peut guère s'empêcher de penser que, dans le récit primitif, ils étaient venus pour la sépulture, qui peut-être s'achevait dans le moment même où arrivait Jésus.

« Lors donc que Marthe eut appris que Jésus arrivait ». — Marthe joue, ici comme dans Luc, le rôle de maîtresse de maison, étant probablement censée l'aînée des deux sœurs ; c'est pourquoi elle est avertie que Jésus arrive ; mais on ne voit pas bien pourquoi — « elle alla à sa rencontre » — sans prévenir sa sœur, — « et Marie resta à la maison ». — Le rédacteur, pour l'effet dramatique, a voulu amener successivement les deux sœurs devant le Christ, et il donne à entendre que Marie devait, par égard pour les visiteurs, être laissée à la maison tant que Jésus ne la demanderait pas. Cette combinaison est passablement artificielle ; il conviendrait plutôt que ni l'une ni l'autre des sœurs n'allât recevoir le Christ à distance de leur maison, et elles vont y aller toutes les deux. La conduite prêtée aux deux sœurs est en rapport avec ce que Luc dit de leur caractère, ou, plus exactement, de leur manière d'être ; car l'enseignement du Christ va être donné à Marthe, dont la foi se trouve avoir beaucoup plus de relief que celle de Marie. — « Marthe donc », — étant ainsi venue, — « dit à Jésus : « Seigneur, si tu avais été là, mon frère ne

Jésus : « Seigneur, si tu avais été là, mon frère ne serait pas mort ; [22] et maintenant, je sais que tout ce que tu demanderas à Dieu, Dieu te l'accordera. » [23]Jésus lui dit : « Ton frère ressuscitera. » [24]Marthe lui dit : « Je sais qu'il ressuscitera, dans la résurrection, au dernier jour. » [25]Jésus lui dit : « Je suis la résur-

serait pas mort ». — Plainte douloureuse plutôt que reproche. Si Jésus avait été auprès de Lazare malade, il n'aurait pas pu le laisser mourir, il l'aurait guéri : c'est l'idée qui est déjà sous-entendue dans la parole de Jésus aux disciples (XI, 15) : « Je me réjouis de n'avoir pas été là ». — « Et maintenant », — en dépit de la mort, la sœur de Lazare garde une espérance. — « Je sais que tout ce que tu demanderas à Dieu, Dieu te l'accordera ». — Elle croit que Jésus peut obtenir par sa prière la résurrection du mort ; ce qu'elle en dit est conforme à ce que Jésus lui-même prendra soin d'enseigner avant de faire le miracle (XI, 41-42), et au principe déjà formulé à propos de l'aveugle (IX, 31-33). Cette parole de Marthe, qui amènera la belle déclaration de Jésus sur la résurrection et la vie (XI, 25-26), c'est-à-dire sur le véritable sens du miracle, doit provenir, comme cette parole même, du récit primitif, où l'on peut croire que figurait « la sœur du mort », qualification attribuée inutilement à Marthe un peu plus loin (XI, 39). Seulement la parole n'a quelque air de vraisemblance que dite presque aussitôt après la mort et au moment de la sépulture. — « Jésus », — pour consoler la sœur et répondre à la foi dont elle fait preuve, — « lui dit : « Ton frère ressuscitera ». — Parole de style tout à fait johannique, c'est-à-dire à double sens, puisqu'elle dissimule derrière l'idée générale de la résurrection la promesse du miracle particulier que Marthe demande. Marthe ne perçoit que l'idée générale, ce qui permet à Jésus de développer son enseignement sur la résurrection et de donner en même temps la clef du miracle qu'il va faire. — « Marthe lui dit : « Je sais bien qu'il ressuscitera », — comme tout le monde, — « dans la résurrection » — universelle qui se produira — « au dernier jour ». — Ceci est l'espérance juive ; mais la sœur avait demandé autre chose, quelque chose qu'elle ne concevait pas comme une résurrection, mais comme un simple rappel du mort qui venait d'être enseveli. Dans le cadre actuel du récit, Marthe a demandé la résurrection d'un cadavre en voie de décomposition, et l'on ne voit pas comment elle peut croire que la promesse de Jésus ne concerne que la résurrection finale. — « Jésus », — pour montrer que sa parole n'est pas la consolation lointaine que

rection et la vie ; qui croit en moi, quand même il mourrait, vivra ; [26]et quiconque vit et croit en moi ne mourra jamais. Crois-tu cela ? » [27]Elle lui dit : « Oui, Seigneur, je crois que tu es le Christ, le Fils de Dieu, qui vient dans le monde. »

tout Juif aurait pu donner, — « lui dit : « Je suis la résurrection et la vie ». — Cette déclaration fait pendant à celle qui précède la guérison de l'aveugle (IX, 5) : « Je suis la lumière du monde ». Les mots « et la vie » manquent dans quelques témoins (Ss. mss. lat. *a l*, Cyprien), et l'on peut se demander si la mention de la vie n'aurait pas été ajoutée dans le texte ordinaire pour plus de clarté ; car la suite du discours explique le mot « résurrection » au sens de vie éternelle. Ainsi l'attention est rappelée vers la personne du Christ comme vers le principe de la vie éternelle, de la vie surnaturelle qui naît de la foi et qui triomphe de la mort. — « Celui qui croit en moi, quand même il mourrait », — perdant ainsi la vie naturelle, — « vivra » — de la vie éternelle qu'il doit à la foi et que la mort ne peut lui ravir ; — « et quiconque vit » — ici-bas de la vie terrestre — « et croit en moi » — pourra bien perdre cette vie temporelle, — « il ne mourra jamais » — de la mort sans fin, étant toujours vivant en Dieu. La résurrection dernière est à l'arrière-plan, si tant est que le premier auteur n'ait pas compris que la résurrection n'était qu'une image de l'immortalité, de la vie éternelle, qui est acquise au croyant : car c'est ce que signifie naturellement cette déclaration. Telle est la vérité que Jésus propose à l'intelligence et à la foi de la sœur, avant de ressusciter le frère ; tel est aussi le sens profond de cette résurrection ; car la déclaration serait sans rapport véritable avec la circonstance si la résurrection de Lazare ne signifiait pas précisément ce que le Christ vient de dire. — « Crois-tu cela ? » — Marthe n'a pas dû comprendre tout à fait, mais elle n'hésite pas à reconnaître en Jésus l'auteur de la vie éternelle, le vrai Messie. — « Elle lui dit : « Oui, Seigneur, je crois que tu es le Christ, le Fils de Dieu », — au sens johannique, — « qui vient dans le monde », — comme lumière et vie (cf. I, 9). Et c'est cette foi qui importe : il va de soi que la chose signifiée, la vérité à croire est ce qui compte vraiment, le miracle étant pour la faire valoir, et cette œuvre de résurrection corporelle étant pour garantir l'œuvre autrement importante, l'œuvre universelle et définitive de la résurrection spirituelle. Car la résurrection de Lazare, en son idée originale, n'annonce ni ne figure la résurrection universelle des morts, elle rend un témoignage

[28] Et cela dit, elle s'en alla appeler Marie sa sœur, lui disant tout bas : « Le Maître est là et il t'appelle. » [29] Or, dès qu'elle eut entendu (cela), (Marie) se leva promptement et se rendit auprès de lui. [30] Et Jésus n'était pas encore arrivé au village, mais il était encore à l'endroit où l'avait rencontré Marthe. [31] Sur quoi les Juifs qui étaient avec elle dans la maison et lui faisaient leurs condoléances, voyant que Marie se levait promptement et qu'elle sortait, l'accompagnèrent, pensant qu'elle allait au tombeau pour y pleurer. [32] Lors donc que Marie fut arrivée au lieu où était Jésus, en le voyant, elle tomba à ses pieds, lui

symbolique à la résurrection spirituelle, à la vie éternelle des croyants.

Le même jeu de scène va recommencer, mais sans aucune utilité pour l'avancement du récit et l'instruction du lecteur. — « Et ayant dit cela, elle s'en alla » — chez elle, — « et elle appela Marie sa sœur, lui disant tout bas », — pour ne pas être entendue des Juifs présents : — « Le Maître est là et il t'appelle ». — Le précédent discours ne laissait pas soupçonner pareille commission. On peut supposer que Jésus l'a donnée, et qu'il ne veut pas entrer dans la maison, afin de ne pas rencontrer les Juifs ; mais tout cela sent l'artifice et le remplissage. — « Or, dès qu'elle eut entendu » — l'avis de Marthe, Marie — « se leva promptement et se rendit auprès de lui », — hors du village, comme le dit une explication assez lourde que le rédacteur a pensé devoir ajouter pour mettre un peu de clarté dans toutes ces allées et venues. — « Et Jésus n'était pas encore arrivé au village ». — On a négligé de nous dire comment Marthe avait été avertie de son approche, et si Jésus lui-même, comme s'il ne voulait pas venir à la maison, lui avait dépêché un messager. — « Mais il était encore à l'endroit où Marthe l'avait rencontré », — sans doute parce qu'il ne voulait pas aller plus loin. On dirait qu'il souhaite n'avoir avec lui que les deux sœurs pour se rendre au tombeau. Dans ce cas, il aurait compté sans la politesse des Juifs. — « Donc », — à raison de ce départ, — « les Juifs qui étaient avec Marie dans la maison et lui faisaient leurs condoléances, voyant qu'elle se levait promptement et qu'elle sortait, la suivirent », — non par indiscrétion, mais — « pensant qu'elle allait au tombeau pour y pleurer », — pour faire au tombeau la visite coutumière pendant les jours de deuil. — « Lors donc que Marie fut arrivée au lieu où était Jésus, en le voyant elle

disant : « Seigneur, si tu avais été là, mon frère ne serait pas mort. » [33] Sur quoi Jésus, quand il la vit pleurer, et tous les Juifs qui étaient venus avec elle pleurer (aussi), fut indigné intérieurement et se troubla lui même, [34] et il dit : « Où l'avez-

tomba à ses pieds ». — Ce que n'avait pas fait Marthe ; mais ce peut être parce que, dans Luc (x, 39), Marie se tient aux pieds du Seigneur, plutôt que pour marquer l'intensité de son émotion et l'ardeur de sa prière (cf. Mc. v, 22). Car elle aussi dit à Jésus : — « Seigneur, si tu avais été là, mon frère ne serait pas mort ». — Et la prière cette fois reste sans réponse, non point que Jésus ne puisse répéter devant les Juifs pour Marie ce qu'il a déjà dit à Marthe, mais précisément parce que le rédacteur ne veut pas qu'il se répète. On ne peut pas se dissimuler que le récit tourne sur lui-même, et que l'on est revenu par un détour au point où l'on était après la réponse du Christ à la prière de Marthe. Tous ces détails seraient dépourvus de sens et fastidieux, si, pour le rédacteur, Marthe, qui rencontre Jésus la première, ne figurait le premier groupe chrétien de Juifs convertis, et Marie les fidèles recrutés parmi les Gentils, les deux groupes, unis en Jésus, réalisant par lui la résurrection de l'humanité, de l'homme leur frère, qui gisait dans le tombeau depuis quatre jours, peut être les quatre mille ans qui ont précédé la venue du Christ.

« Jésus donc », — devant cette prière de Marie, — « quand il la vit pleurant », — on n'avait pas dit que Marie fût en larmes, — « et tous les Juifs qui l'accompagnaient pleurant de même », — lamentation universelle, qui peut s'expliquer, mais qui n'est pas non plus très bien amenée. Le trait serait beaucoup plus naturel si Jésus, arrivant à Béthanie, se trouvait en présence de la sœur et du cortège funèbre revenant des funérailles, et si la scène de larmes se produisait après l'échange de paroles qui maintenant a lieu entre le Christ et Marthe (xi, 21-27). Devant ces larmes, Jésus — « fut indigné d'esprit ». — On ne voit pas bien pourquoi. — « Il se troubla lui-même et dit : « Où l'avez-vous mis ? » — Indignation et trouble ne s'accordent pas tout à fait. Le rédacteur entend du moins signifier que ces sentiments sont réfléchis et volontaires. Ce ne sont pas les larmes feintes des Juifs qui indignent le Christ, car rien n'invite à penser que ces larmes ne soient pas sincères. L'irritation contre la mort, solde du péché, ou contre le diable auteur de la mort, et le regret de n'avoir pas prévenu un si grand chagrin ne sont pas indiqués davantage. Puisque l'auteur montre le Christ indigné par les

vous mis? » On lui dit : « Seigneur, viens voir. » [35] Jésus pleura. [36] Sur quoi les Juifs dirent : « Combien il l'aimait! »

larmes, c'est qu'il est révolté intérieurement de voir tout ce monde pleurer sur un mort devant celui qui est le principe de la vie. Mais il s'indignera encore deux lignes plus loin (XI, 38) au sujet des propos que vont tenir les Juifs (XI, 37), et ce doublet témoigne d'une rédaction composite ; l'indignation vient en surcharge dans le présent contexte, et le trouble volontaire appelle un trait qui est maintenant sans introduction logique : « Jésus pleura ». Ce trait a dû être détaché pour qu'on y adjoignît les réflexions des Juifs par lesquelles se justifie le second mouvement d'indignation. Le récit primitif devait présenter les choses plus simplement : « Jésus donc, la voyant qui pleurait et tous les Juifs (ou : tous ceux) qui l'accompagnaient pleurant aussi, se troubla lui-même, il pleura, et il dit : « Où l'avez-vous mis ? » On lui dit : « Seigneur, viens voir ». Jésus donc se rendit au sépulcre », etc. Dans la rédaction actuelle, les larmes de Jésus arrivent trop tard, et le trait semble n'avoir été conservé que pour y ajuster les remarques des Juifs ; dans le récit primitif, la douleur de l'assistance se communiquait au Christ (WELLHAUSEN, 51) ; mais c'est précisément ce dont le rédacteur n'a pas voulu. A la question posée par Jésus, l'assistance répond : « Seigneur, viens voir ». Après quoi Jésus pleure, et la marche au sépulcre est renvoyée plus loin. Il plaît maintenant au Christ de pleurer, après qu'il s'est montré supérieur à la contagion de deuil qui se produisait autour de lui et qu'il en a condamné tacitement la cause. Ses pleurs n'ont pas le même objet que son indignation, et le rédacteur n'a pas voulu le faire pleurer sur le manque de foi attesté par les larmes des Juifs : Jésus pleure maintenant la mort de Lazare, c'est-à-dire qu'il compatit à tous les maux que la mort cause à l'humanité, ou plutôt il déplore la mort spirituelle du genre humain. Ce n'est point par insensibilité qu'il s'est abstenu de pleurer avec Marie et les Juifs, c'est parce que l'expression de sa douleur volontaire devait avoir un autre sens ; et ce sens était déjà, au fond, celui du récit original. Devant ces larmes divines les Juifs, qui ne les comprennent pas, sont partagés de sentiment. — « Les Juifs donc », — du moins les mieux disposés d'entre eux; — « dirent : « Voyez comme il l'aimait ». — Ceux-là, comme il est assez naturel, voient dans l'attendrissement de Jésus un témoignage de sa profonde amitié pour le défunt. — « Mais quelques-uns d'entre eux », — moins favorables, bien que non

[37] Mais quelques-uns d'entre eux dirent : « Ne pouvait-il pas, lui qui a ouvert les yeux de l'aveugle, faire que celui-ci ne mourût pas? »

[38] Jésus cependant, de nouveau indigné en lui-même, se rendit au sépulcre. C'était un caveau, et une pierre avait été placée dessus. [39] Jésus dit : « Otez la pierre. » La sœur du mort, Marthe,

décidément malveillants, voyant plutôt dans ces larmes une marque de faiblesse, — « dirent : « Ne pouvait-il pas, lui qui a ouvert les yeux d'un aveugle-né », — référence dont l'intérêt consiste en ce qu'elle atteste la préoccupation de coordonner les deux récits, — « faire que celui-ci », — Lazare, — « ne mourût pas? » — Ce n'est pas que l'attitude de Jésus soit censée les faire douter du miracle précédent ; mais ces Juifs sont gens grossiers qui jugent de tout selon la chair et qui ne comprennent pas les « signes ». Argumentant, en réalité, contre le judaïsme, le rédacteur maintient toujours, pour la perspective, et contre toute vraisemblance, le même auditoire hiérosolymitain, comme si cet auditoire n'avait pas dû se renouveler selon les temps et les circonstances.

« Jésus donc, indigné de nouveau en lui-même ». — Visiblement l'indignation du Christ est causée par la dernière remarque des Juifs, par le manque de foi vraie et l'appétit insatiable de miracles qu'elle atteste. Ces gens ne savent pas ce qu'il faut entendre par la vraie vie et la vraie mort ; leur pesanteur d'âme excite l'impatience du Christ. Ils auront un miracle plus grand que celui qu'ils auraient voulu, mais sauront-ils seulement le comprendre? Jésus — « se rendit au sépulcre », — peu éloigné, semble-t-il, du lieu de la rencontre. — « C'était », — suivant l'usage, — « un caveau, et une pierre était placée dessus ». — L'auteur paraît se l'être représenté de la même façon que celui du Golgotha : l'ouverture était verticale, non horizontale, la caverne étant creusée en hauteur dans le roc, et le niveau du sol à l'intérieur n'étant pas de beaucoup plus bas que celui du dehors ; Jésus, quand le caveau sera ouvert, est censé voir le cadavre sans entrer et sans se pencher sur l'ouverture ; on ne dira pas que Lazare remonte, mais qu'il sort du tombeau ; la pierre qui servait de porte était donc placée contre l'ouverture plutôt que dessus. — « Jésus dit : « Otez la pierre ». — Et ici intervient de nouveau Marthe, mais pour demander qu'on n'ouvre pas, vu que le corps doit être en décomposition. Ainsi Marthe s'oppose au miracle qu'elle est censée avoir sollicité (XI, 22). — « La sœur du mort ». — Indication inutile ici et qui doit avoir été emprun-

lui dit : « Seigneur, il sent déjà, car il est au quatrième jour ».
40 Jésus lui dit : « Ne t'ai-je pas dit que, si tu crois, tu verras la

tée à un autre endroit du récit primitif. — « Marthe, lui dit : « Seigneur, il sent déjà, car il est de quatre jours ». — Ce discours sous-entend probablement qu'au bout de trois jours l'âme est partie, la décomposition du cadavre commence, et le retour à la vie désormais impossible ; ce ne peut même plus être une consolation de regarder ce corps qui se corrompt. Mais l'attitude de Marthe pourrait fort bien représenter aussi l'hésitation des judéochrétiens à ouvrir le tombeau de l'humanité païenne. L'expression : « il sent mauvais », et le rappel des quatre jours s'accorderaient bien avec cette hypothèse, quoique le symbolisme du récit puisse ne pas s'étendre à ces particularités. De ce que dit Marthe les commentateurs infèrent que le corps n'a pas été embaumé. Mais il y a embaumement et embaumement : Lazare, dont le corps apparaîtra si bien enveloppé de bandelettes, n'est pas censé avoir été enterré sans aucun parfum ; on doit le supposer enseveli conformément à la coutume des Juifs ; les parfums appliqués sur le cadavre en médiocre quantité ne devaient pas empêcher ni retarder la corruption. Du reste, cette espèce de contradiction tient à ce que les quatre jours et l'intervention de Marthe sont des éléments surajoutés à un récit où Lazare ressuscitait aussitôt après qu'il avait été mis au tombeau. Selon l'économie actuelle de la narration, Marthe est persuadée, à raison du temps écoulé, que l'on sentira l'odeur du cadavre dès que l'on ouvrira la caverne sépulcrale. — « Jésus lui dit : « Ne t'ai-je pas dit que, si tu crois, tu verras la gloire de Dieu ? » — Ce n'est pas cela que Jésus avait dit à Marthe ; il lui avait promis la résurrection de son frère, et il avait fait appel à sa foi après lui avoir enseigné ce qu'est la vraie résurrection ; mais il avait parlé à mots couverts aux disciples de cette résurrection comme devant contribuer à la gloire de Dieu et à celle du Fils de Dieu (XI, 4). A raison de l'équivalence des idées, l'auteur transporte dans le rappel d'une conversation la formule caractéristique de l'autre, parce que le récit est conçu pour l'instruction du lecteur, avec un médiocre souci de la vraisemblance. La gloire de Dieu va donc être manifestée en Lazare, et le Fils de Dieu va être glorifié à l'occasion de ce mort, d'abord par la puissance divine qui apparaît dans le fait miraculeux, mais aussi en ce que le miracle révèle, dans un langage plus impressionnant qu'une déclaration verbale, la vérité proposée à la foi de Marthe, à savoir que Jésus est pour l'humanité le principe de la

gloire de Dieu ? » [41] On ôta donc la pierre. Et Jésus leva les yeux en haut, et il dit :« Père, je te rends grâces de ce que tu m'as exaucé. [42] Je savais bien que toujours tu m'exauces, mais, à

résurrection spirituelle, et l'on peut ajouter ici de la résurrection corporelle, parce que le rédacteur s'y intéresse. Ainsi la gloire de Dieu est la révélation de la puissance vivifiante qui est en Dieu et qui s'exerce par le Christ. Ce n'est pas tout à fait ce que signifiait le texte visé. Mais l'intervention de Marthe et la réponse qu'elle obtient, insérées par le rédacteur entre l'ordre d'enlever la pierre et son exécution, sont une façon de commentaire donné à des paroles antérieurement rapportées d'après le récit primitif. On devait lire, simplement, dans celui-ci : « Jésus donc se rendit au sépulcre : c'était un caveau, et une pierre avait été placée dessus. Jésus dit : « Otez la pierre ». On ôta donc la pierre » etc.

« On ôta donc la pierre », — conformément à l'ordre donné. — « Et Jésus leva les yeux en haut », — pour parler à Dieu (cf. XVII, 1 ; Ps. CXXIII, 1), — « et il dit : « Père, je te rends grâces de ce que tu m'as exaucé. » — Le texte ne vise pas une prière antérieure dont l'exaucement serait acquis. La thèse du miracle exaucement de prière s'est déjà rencontrée plusieurs fois dans l'évangile (notamment IX, 31-33), et Marthe vient encore de la rappeler (XI, 22) ; il convenait qu'elle fût proclamée avant le grand signe, et par Jésus lui-même, au moment d'accomplir le prodige. De même que l'œuvre du Christ est figurée tout entière dans la résurrection de Lazare, la raison de sa toute-puissance est donnée dans les paroles qui précèdent cette résurrection (le début rappelle MT. XI, 25-27 ; LC. X, 21-22) : Jésus peut tout pour son œuvre, parce que cette œuvre est voulue de Dieu, qui fait par lui tout ce que veut sa providence. De ce point de vue, le temps de la prière est celui de l'exaucement ; — à vrai dire, il n'y a plus ni prière ni exaucement ; — la certitude absolue d'être exaucé accompagne la demande ; ce qui, dans le cas présent, est exprimé de la prière et de l'action de grâces n'a pas d'autre objet que de montrer comment le miracle est consécutif à la prière et prouve, en tant que miracle, la mission divine de Jésus ; le Christ johannique prie pour exposer les thèses de l'évangéliste ; en apparence, il prierait pour la galerie, car il ne parle à son Père que pour provoquer la foi en sa propre personne et en son rôle divin ; et le présent discours est un peu gauche parce que la situation n'a rien de réel. — « Je savais bien que tu m'exauces toujours », — l'exaucement accompagnant nécessairement

cause de la foule qui est à l'entour, je l'ai dit, afin qu'ils croient que tu m'as envoyé. » [43] Et cela dit, il cria très haut : « Lazare, viens dehors ! » [44] Le mort sortit, les pieds et les mains liés de bandelettes, et son visage était couvert d'un linge. Jésus leur dit : « Déliez-le et laissez-le aller. »

la prière du Christ. — « Mais je l'ai dit à cause de la foule qui est à l'entour ». — Jésus dit « la foule », et il ne prononce pas le nom odieux des Juifs, parce que le vrai témoin de la résurrection du vrai Lazare est l'humanité qui ressuscite en lui par la foi. — « Afin qu'ils croient que tu m'as envoyé ». — C'est surtout au point de vue de la chose signifiée que le Christ peut se dire exaucé avant que le miracle symbolique soit accompli.

« Et cela dit, il cria très haut : « Lazare, viens dehors ». — Plusieurs Pères ont rappelé, à ce propos, la trompette du jugement dernier : la voix de Jésus retentit sur le tombeau de Lazare comme on dit que la grande trompette retentira sur le tombeau du genre humain. Ce rapprochement n'a pas dû exister dans la pensée de l'auteur primitif. L'éclat de la voix n'est pas précisément pour faire comprendre aux assistants la grandeur du miracle ; c'est comme une manifestation de puissance divine, la parole du Christ étant censée opérer instantanément la résurrection de Lazare. Jésus dit à Lazare : « Viens dehors », comme il a dit, dans les synoptiques, à la fille de Jaïr et au jeune homme de Naïn : « Lève-toi » (Mc. v, 48 : Lc. vii, 14), ceux-ci, pour se montrer vivants, n'ayant qu'à se lever de leur couche funèbre, tandis que Lazare avait à sortir de son tombeau. — « Le mort sortit », — en son costume de cadavre enseveli, — « ayant les pieds et les mains liés de bandelettes, et le visage couvert d'un suaire », — comme sera Jésus dans le tombeau (xix, 40 ; xx, 5, 7). Mais Jésus s'est délié lui-même, tandis qu'il faut délier Lazare. Les commentateurs se sont demandé assez inutilement comment Lazare avait fait pour sortir, puisqu'il était si bien lié, et que son suaire l'empêchait de voir. Mais la même parole toute-puissante le ressuscite et l'amène, dans son attirail de momie, au seuil du sépulcre ; il n'a pas eu besoin pour cela de faire un pas, et il n'aurait pu en faire ; on n'a là qu'un seul miracle, mais qui est, si l'on peut dire, miraculeux jusqu'au bout. — « Jésus leur dit : « Déliez-le et laissez-le aller ». — L'ordre s'adresse aux assistants ; il est sous-entendu qu'on l'exécute ; il n'était pas donné pour convaincre les Juifs, — que l'auteur ne nomme pas, — de la réalité du fait, suffisamment attestée par l'appa-

rition du mort-vivant. Le récit, comme les autres scènes analogues de notre évangile, n'a pas d'autre conclusion, et il est superflu de chercher dans l'ordre des vraisemblances historiques pourquoi Jésus commande qu'on laisse aller Lazare. Si la narration demeure comme suspendue, c'est que l'auteur en a tiré tout ce qu'il voulait. Une conclusion proportionnée aux circonstances apparentes aurait renfermé la signification du miracle dans les limites de la lettre ; l'absence de conclusion invite le lecteur à s'élever au-dessus et à chercher dans les vérités célestes le dernier mot qui semble manquer à l'histoire. Qu'on laisse aller le ressuscité. Celui qui croit en Jésus a la vie éternelle ; il ne peut plus mourir, il vit en Dieu, il est sorti de ce monde, il est sorti de son tombeau pour n'y plus retourner ; il s'avance, dans la lumière et la vie, vers Dieu, le ciel, la gloire de l'éternité ; et de même l'humanité régénérée par le Christ ressuscite pour ne plus mourir, vraie Jérusalem de la terre, qui tend à se confondre et se confondra finalement tout entière avec la Jérusalem éternelle.

Les points d'attache du récit johannique avec les trois premiers évangiles, principalement avec le troisième, sont faciles à découvrir, et on les a signalés depuis longtemps. La résurrection de la fille de Jaïr et de celle du jeune homme de Naïn ont été comme concentrées dans la résurrection de Lazare, et le miracle a été grandi pour l'élever à son maximum de signification. Lazare tient d'un côté à Simon le Lépreux, cet ami de Jésus chez qui a lieu, dans les synoptiques, le repas de l'onction (Mc. XIV, 3), et de l'autre au pauvre Lazare de la parabole, celui dont Abraham a dit qu'il ressusciterait en vain pour les frères du riche (Lc. XVI, 31) : le Lazare de notre évangile ressuscite inutilement pour les Juifs. La femme de l'onction a été ensuite identifiée avec Marie, l'amie de Jésus qui, dans Luc, écoute pieusement le Christ pendant que Marthe travaille ; Marie devient la sœur de Lazare-Simon (aussi bien le rédacteur a-t-il commencé par dire que Lazare est frère de Marie), et Marthe devient par la même occasion sœur de Lazare. La matière du récit se trouve ainsi constituée pour servir à l'illustration du principe formulé par Jésus : « Je suis la résurrection et la vie ».

XVIII. — Le conseil de Caïphe

Jésus s'est montré vainqueur de la mort en ressuscitant Lazare : la perspective de sa propre mort peut être maintenant envisagée, et

[45] Ainsi plusieurs des Juifs qui étaient venus chez Marie, et qui avaient vu ce qu'il avait fait, crurent en lui. [46] Mais quelques-uns d'entre eux s'en allèrent trouver les pharisiens et leur dirent ce qu'avait fait Jésus. [47] Sur quoi les grands-prêtres et les pharisiens rassemblèrent un conseil, et ils dirent: « Qu'allons-nous

cette mort même être racontée. — « Plusieurs donc », — à raison du miracle ci-dessus rapporté, — « d'entre les Juifs qui étaient venus chez Marie », — indication qui rattache cette notice aux parties secondaires du précédent récit, — « et qui avaient vu ce qu'il avait fait, crurent en lui ». — Cette notice répète celle qu'on a lue à la fin du chapitre x, et qui a été comme coupée par l'insertion du récit concernant la résurrection de Lazare. — « Mais quelques-uns d'entre eux », — demeurés incrédules (Ss. le dit expressément), mais d'une incrédulité qui est le comble de l'aveuglement, — « s'en allèrent trouver les pharisiens », — ce qui s'entend des membres pharisiens du sanhédrin, — « et leur dirent ce qu'avait fait Jésus ». — Singulière dénonciation, et dont le résultat n'est pas moins extraordinaire.

« Les grands-prêtres donc », — en suite de ce rapport, — « et les pharisiens rassemblèrent un conseil », — c'est-à-dire tinrent une réunion du sanhédrin, — « et ils dirent : « Qu'allons-nous faire, puisque cet homme », — ils affectent encore de le mépriser, — « fait beaucoup de miracles ». — Un pareil aveu est en dehors de toute vraisemblance historique ; mais notre évangile se plaît à faire constater par les ennemis de Jésus la réalité de tous les prodiges accomplis. Leur attitude serait inexplicable, s'il ne s'agissait, au fond, de signifier par ce trait l'endurcissement volontaire des Juifs à l'égard de l'Evangile, de l'œuvre de Jésus prise dans son ensemble. Les membres du sanhédrin ne voient dans les miracles qu'un germe possible de révolution, une menace pour leur crédit et pour la paix de la nation. Cette crainte a, dans les synoptiques, quelque raison d'être ; mais elle n'en a aucune dans notre évangile, où la foi au Christ lumière du monde, résurrection et vie, ne saurait, en se répandant, prendre la forme d'un soulèvement politique. L'idée d'un tel soulèvement, après la multiplication des pains, n'était pas encore trop incroyable ; maintenant elle déconcerte le lecteur, tant elle est sans rapport avec la doctrine christologique dont l'évangile est rempli. Mais il faut bien aboutir à la passion et tenir compte de ce que Jésus a été condamné, sur le témoi-

faire, puisque cet homme fait beaucoup de miracles? [48] Si nous le laissons ainsi, tous croiront en lui, et les Romains viendront, et ils nous prendront place et peuple. » [49] Or l'un d'eux, Caïphe, qui était le grand-prêtre de cette année-là, leur dit : « Vous n'y entendez rien, [50] et vous ne songez pas qu'il vous importe qu'un seul homme meure pour le peuple, et que toute la nation ne périsse

gnage des prêtres, en qualité de Messie. — « Si nous le laissons ainsi », — si nous tolérons qu'il continue à enseigner en faisant de tels miracles, — « tous croiront en lui », — le proclameront roi-Messie ; — « et les Romains viendront et ils nous prendront place », — la ville ou le temple — « et peuple » — la nation juive, actuellement sujette à notre autorité. L'auteur entend que, le soulèvement réprimé, le sanhédrin ne subsistera plus et ses membres perdront le pouvoir qu'ils avaient sur ceux de leur nation, comme il est advenu en effet après la guerre de Judée. Les magistrats envisagent d'un point de vue très égoïste les conséquences qu'aurait pour eux la révolte ; mais, s'ils voient le danger, ils ne sont pas censés avoir une idée bien nette des moyens que l'on pourrait prendre pour le conjurer.

« Or l'un d'eux, Caïphe », — le grand-prêtre mentionné dans Matthieu (XXVI, 3), et qui a occupé le pontificat pendant dix-huit ans (18-36 de notre ère ; cf. JOSÈPHE, *Ant.* XVIII, 2, 2 ; 4, 3), — « qui était le grand-prêtre de cette année-là ». — Assertion contraire au fait. On ne peut pas traduire : « grand-prêtre en cette année ». L'auteur, qui, probablement, ignorait la durée du pontificat de Caïphe, s'est exprimé comme si le pontificat juif avait été annuel, à la façon du sacerdoce des asiarques. L'erreur pourrait n'être pas entièrement involontaire, en ce sens que l'auteur a voulu accentuer la signification de cette année-là, Caïphe étant le grand-prêtre de l'année où le salut devait s'accomplir. Caïphe, dont le langage est celui d'un homme passionné et orgueilleux, — « leur dit : « Vous n'y entendez rien », — cherchant inutilement de tous côtés une solution facile à trouver, — « et vous ne songez pas qu'il vous importe qu'un homme meure pour le peuple et que », — par ce moyen, — « toute la nation ne périsse pas », — échappe au grave péril qui autrement la menace. Le sens de Caïphe est qu'il faut en finir avec l'agitateur, afin de prévenir les conséquences inévitables de l'agitation. Mais la formule est tournée de façon à pouvoir signifier autre chose, et le principe même du salut par le Christ. L'évangéliste, en effet, n'entend pas faire dire à Caïphe qu'un individu doit être sacrifié au bien commun, principe qui peut

pas. » [51] Or il ne dit pas cela de lui-même, mais, étant grand-prêtre de cette année là, il prophétisa que Jésus devait mourir pour la nation, [52] et non pour la nation seulement, mais afin de réunir tous les enfants de Dieu qui étaient dispersés.

être vrai en général, et légitime selon les conditions de son application, mais il veut lire, dans ce que dit Caïphe touchant la nécessité de perdre Jésus pour sauver le régime actuel de la nation juive, une magnifique prophétie, d'ailleurs inconsciente et involontaire. — « Or, il ne dit pas cela de lui-même » ; — sans qu'il s'en aperçut, ce n'est point par le travail personnel de son esprit qu'il émit cette idée ; — « mais, comme il était le grand-prêtre de cette année-là, il prophétisa », — en cette qualité. On suppose volontiers que ce fut comme dépositaire de l'ornement (éphod) dans lequel l'ancien oracle de l'urim-tummim était censé gardé (Ex. XXVIII, 30 ; LÉV. VIII, 8 ; NOMBR. XXVII, 21). Il est vrai que, d'après Josèphe (*Ant.* VI, 6, 3), cette forme de divination était depuis longtemps tombée en désuétude, et notre auteur en parlerait (comme PHILON, *De special. leg.* IV, 192) d'après l'Ecriture. Mais il n'est point ici question de divination, il s'agit d'inspiration inconsciente, en rapport avec la qualité de prêtre, organe de la divinité, non avec un instrument oraculaire : et l'idée pourrait bien être plus païenne que juive (cf. HEITMÜLLER, 133). Caïphe donc prophétisa — « que Jésus devait mourir ». — La traduction : « parce que Jésus devait mourir », est possible, mais beaucoup moins naturelle ; et il n'y a pas lieu d'atténuer la liberté que prend l'évangéliste dans l'interprétation de paroles qu'il a lui-même inventées pour les interpréter de cette façon. Dieu s'est servi de Caïphe, parce que celui-ci était le pontife annuel, pour signifier par cet organe une remarquable prédiction que n'a pas soupçonnée celui qui la prononçait. Ici, comme en d'autres endroits (II, 19 ; VIII, 35 ; XII, 33 ; XVII, 12), l'auteur cède à son penchant pour le symbolisme. Un rapport verbal ou une simple analogie, qui favorisent une substitution d'idées, sont conçus comme une correspondance providentielle, ou un symbole de vérité plus haute, une prophétie qui peut exister, pour ainsi dire, indépendamment du prophète. Notre auteur allonge même la prophétie sans plus songer à Caïphe : — « Jésus devait mourir pour la nation, et non seulement pour la nation », — pour le salut des Juifs prédestinés, — « mais afin de réunir tous les enfants de Dieu », — c'est-à-dire les hommes appelés à le devenir, — « qui étaient dispersés », — qui appartenaient aux peuples de la dispersion, c'est-à-dire aux Gentils. Ainsi

"Aussi, depuis ce jour, étaient-ils résolus de le faire mourir.
54 C'est pourquoi Jésus ne se montrait plus ouvertement parmi les Juifs, mais il partit de là pour la contrée voisine du désert, à une ville appelée Ephraïm, et il y séjourna avec les disciples. 55 Or la pâque des Juifs était proche, et beaucoup de gens montèrent du

n'y aurait-il qu'un seul troupeau sous un seul pasteur (x, 46). — « Depuis ce jour donc », — en conséquence de ce bon conseil, — « ils étaient résolus de le faire mourir ». — On pourrait traduire (ἐβουλεύσαντο) : « ils délibéraient » ; mais on ne voit pas bien ce que signifierait cette session permanente. L'auteur anticipe la résolution que, dans les synoptiques (Mc. XIV, 3 ; Mt. XXVI, 3-4 ; cf. Lc. XXII. 1-2), le sanhédrin est censé avoir prise deux jours avant la pâque, et même la séance de condamnation (Mc. XIV, 64 ; Mt. XXVI, 66), notre évangile ne faisant suivre d'aucune sentence l'interrogatoire de Jésus par le grand-prêtre.

« Jésus donc », — qui par sa science divine connaissait leur projet, — « ne se montrait plus », — littéralement : « ne marchait plus » (περιεπάτει ; cf. VII, 1 ; X, 23) — « ouvertement » — on pourrait traduire ici : « en public » (παρρησίᾳ ; cf. VII, 4, 13, 26, etc. ; — « mais il se retira dans la contrée voisine du désert », — d'après un témoin (ms. D) : « au pays de Samphourein (Sepphoris ?), près du désert ». On attendrait en effet un nom propre après : « dans la contrée », et l'on pourrait presque se demander si : « au pays voisin... », et — « à la ville dite Ephraïm » — ne sont pas deux variantes d'une même indication. On ne sait trop où est Ephraïm (cf. BAUER, 116). Il ne semble pas que Jésus sorte de la province de Judée, ni qu'il se retire bien loin de Jérusalem, car le désert en question doit être le désert de Juda, qui s'étendait vers le nord jusqu'à Jéricho. Notre évangile, qui a voulu ignorer la tentation du Christ au désert, que les synoptiques signalent après le baptême de Jésus, aurait il introduit par compensation cette retraite finale « près du désert » ? — « Et il séjourna là avec les disciples », — en attendant son heure et la pâque. Cette retraite fait pendant à celle qui suit la guérison de l'aveugle (IX, 40-41), et peut-être en a t-elle été dédoublée (cf. WELLHAUSEN, 53).

« Or la pâque des Juifs était proche, et beaucoup » — de gens — « montèrent du pays », — de la province de Judée, — « à Jérusalem, avant la pâque, pour se purifier », — s'acquitter de toutes les cérémonies et sacrifices expiatoires moyennant lesquels ils se mettraient dans l'état de pureté requis pour prendre part à la fête (cf. ACT. XXI,

pays à Jérusalem avant la pâque, afin de se purifier. [56] Cependant ils cherchaient Jésus, et ils se disaient entre eux, se tenant dans le temple : « Que vous en semble? Est-ce qu'il ne viendra pas à la fête? » [57] Mais les grands-prêtres et les pharisiens avaient donné des ordres pour que, si l'on savait où il était, on (le) fît connaître, afin qu'ils se saisissent de lui.

24, 26 ; XXIV, 18). — « Ils cherchaient donc Jésus », — étant censés accoutumés à le voir à ces solennités, parce qu'il avait assisté à toutes les dernières fêtes ; — « et ils se disaient entre eux, se tenant dans le temple », — où ils venaient pour l'accomplissement des rites dont il vient d'être parlé : — « Que vous en semble ? Est-ce qu'il ne viendra pas à la fête ? » — Il semblerait que Jésus dût être arrivé déjà. Les gens s'interrogent dans un sentiment de curiosité, non de malveillance ; ils sont incertains de ce que fera Jésus, parce qu'ils connaissent les instructions données par les autorités du judaïsme. — « Or les grands-prêtres et les pharisiens », — le sanhédrin comme le comprend notre auteur, — « avaient donné des ordres », — en conséquence de la décision prise par eux (XI, 53), — « pour que, si l'on savait où il était, on le fît connaître, afin qu'ils se saisissent de lui », — l'intention des chefs étant de procéder aussitôt à son arrestation, que la retraite du Christ à Ephraïm est censée avoir empêchée. Pèlerins et chefs paraissent ignorer que Jésus est maintenant à Ephraïm. L'indication des mesures prises par le sanhédrin explique d'avance la façon dont Judas livrera son maître : négociation et marché seront superflus ; le premier venu qui saura où l'on peut saisir Jésus n'a qu'à se présenter pour faire sa dénonciation, l'effet suivra sans tarder. Mais, entre ce décret et la mise à exécution, l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem montrera que le Christ n'a été pris que quand il a été temps pour lui de le permettre : Jésus a été salué Christ en entrant dans la ville sainte, et le sanhédrin, son décret, sa police ont dû le laisser passer.

XIX. — L'ONCTION

Le contenu du chapitre XII sert de conclusion aux récits précédents, à la relation du ministère judéen, et d'introduction à la dernière partie de l'évangile, c'est-à-dire à la catastrophe finale et au dénouement glorieux du drame évangélique. Deux tableaux symboliques s'offrent

XII, 1 Cependant Jésus, six jours avant la pâque, vint à Bétha-

d'abord, étroitement coordonnés : l'onction du Christ (XII, 1-11), et l'entrée à Jérusalem (XII, 12-19), qui figurent sous l'apparence d'hommages reçus dans la ville sainte la conversion du monde ; puis viennent deux discours (XII, 20-36, 37-50) où, après une intervention de païens qui annonce la conversion des Gentils, et après constatation de l'incrédulité judaïque, la réprobation d'Israël est expliquée et proclamée.

« Cependant Jésus », — que les magistrats et le peuple attendaient dans les sentiments qui viennent d'être dits, — « six jours avant la pâque, vint à Béthanie », — tout étant prêt pour le dernier acte de sa carrière terrestre, et l'heure de la Providence approchant. On se demande s'il faut compter les six jours à partir du 15 nisan, ou bien du 14, ou du 13. Mais, le jeudi 13 étant pour l'évangéliste la veille de la fête (XIII, 1), le sixième jour avant la pâque est le samedi 8, dernier sabbat avant la passion, et qui fait pendant au sabbat de la sépulture ; l'entrée à Jérusalem, le dimanche 9, anticipera la gloire de la résurrection. Rien n'empêche de mettre le repas de l'onction le samedi soir, car il n'est pas dit que ç'ait été un grand festin laborieusement préparé ; on peut, à la rigueur, supposer que Jésus sera arrivé à Béthanie le vendredi, mais il n'est pas autrement prouvé que l'auteur ait tenu à faire observer le sabbat par Jésus voyageant et par les hôtes qui le recevaient (cf. IV, 4, 7, 8 ; V, 8). Dans Marc (XIV, 3) et dans Matthieu (XXVI, 6), le repas de l'onction a lieu deux jours avant la fête : on vient de voir le motif de l'anticipation. Il paraît plus risqué de trouver là un rapport avec le jour indiqué pour le choix de l'agneau pascal, 10 nisan, qui serait le lundi d'avant la passion (BACON, 421). Car notre évangile ne compte pas les jours comme paraît les compter Marc XIV, 1., ce qui ferait ici du vendredi le premier jour avant la pâque, et du sixième le dimanche ; et il semble encore plus arbitraire de compter le samedi 15 comme premier des six jours en question. Rien d'ailleurs, dans le récit, n'évoque ce rapprochement avec la prescription de l'Exode (XII, 3) pour le choix de l'agneau. Le narrateur ne paraît pas vouloir signifier que Marie consacre Jésus comme victime pascale ; Marie n'est pas qualifiée pour cela ; l'onction des pieds serait une façon singulière de consacrer la victime, et un autre sens est suggéré pour le parfum. D'après les deux premiers évangiles (*loc. cit.*), Jésus est reçu chez Simon le Lépreux, qui est ici remplacé comme hôte par Lazare et ses sœurs, pour le relief du récit et sa coor-

nie, où était Lazare, que Jésus avait ressuscité des morts. [2] On lui apprêta donc à souper là; et Marthe servait, Lazare étant un de ceux qui étaient à table avec lui. [3] Sur quoi, Marie, prenant une livre de parfum de nard pur, très précieux, oignit les pieds de Jésus et lui essuya les pieds avec ses cheveux; et toute la

dination avec le grand miracle précédemment raconté, ou plutôt pour rattacher autant que possible le grand miracle à la tradition synoptique (HEITMÜLLER, 134). C'est pourquoi l'on dit : — « à Béthanie, où était Lazare, que Jésus avait ressuscité des morts ». — Le Christ est venu prendre gîte dans cette maison amie. — « On lui apprêta donc à souper là ; Marthe servait », — conformément à ce que Luc (x, 40) raconte de la visite de Jésus chez les deux sœurs ; — « et Lazare était un de ceux qui étaient à table avec lui ». — Si Lazare est mentionné comme un des convives, ce n'est pas qu'il ne fût chez lui, mais parce que la présidence du repas appartient à Jésus, et que la présence à table du mort ressuscité mérite une mention particulière. Il ne reste plus qu'à donner à Marie le rôle de la femme anonyme qui fait l'onction dans Marc et dans Matthieu, et de la pécheresse de Luc. Cette combinaison permet d'attribuer le présent récit au même rédacteur que les parties secondaires du récit de résurrection (cf. XI, 1-2). — « Marie donc », — pour profiter de l'occasion qui s'offrait de rendre hommage au Maître, — « prenant une livre de parfum de nard pur très précieux ». — Le « pur » vient de Marc (XIV, 3), et le « précieux » de Matthieu (XXVI, 7) ; l'indication de la quantité relève par surcroît l'importance de l'hommage rendu. — « Oignit les pieds de Jésus et lui essuya les pieds avec ses cheveux ». — Dans Marc (XIV, 3) et dans Matthieu (XXVI, 7), la femme anonyme répand le parfum sur la tête de Jésus et se garde bien de l'essuyer ; la pécheresse de Luc arrose de ses larmes les pieds du Christ, les essuie avec ses cheveux, puis les oint de parfum. Notre auteur a combiné toutes ces données avec un médiocre souci de la vraisemblance. On conçoit que la pécheresse ait eu les cheveux dénoués et qu'elle ait essuyé les pieds de Jésus avant d'y mettre le parfum ; mais, s'il peut sembler naturel que Marie ne se soit pas permis de verser le parfum sur la tête du Christ, il ne l'est pas qu'elle se soit présentée devant Jésus les cheveux dénoués, ni qu'elle ait repris à ses pieds, en les essuyant, le parfum qu'elle venait d'y mettre. C'est que l'action est symbolique et sert probablement à montrer comment Marie, l'Eglise de la gentilité, a recueilli aux pieds de Jésus le parfum de l'Evangile qui se répand dans tout

maison fut remplie de l'odeur du parfum. [4] Or Judas l'Iscariote, un de ses disciples, celui qui allait le livrer, dit : « [5] Pourquoi ce parfum n'a-t-il pas été vendu trois cents deniers, qu'on aurait donnés aux pauvres? » [6] Mais il dit cela, non qu'il eût souci des pauvres, mais parce qu'il était voleur. et que, ayant la bourse, il

l'univers (GRILL, 22). Cette hypothèse est d'autant plus probable que la réflexion : — « et toute la maison fut remplie de l'odeur du parfum », — remplace la parole de Jésus dans Marc (XIV, 9) et dans Matthieu (XXVI, 13) : « Partout où cet Evangile sera prêché, l'on dira en souvenir d'elle ce qu'elle a fait ».

« Or Judas l'Iscariote, un de ses disciples, qui allait le livrer, dit », — en manière de blâme : — « Pourquoi ce parfum n'a-t-il pas été vendu? » — On en aurait tiré — « trois cents deniers, et on les aurait donnés aux pauvres ». — Dans Marc (XIV, 4-5) et dans Matthieu (XXVI, 8-9), ce sont certains disciples, ou les disciples en général, qui murmurent contre la perte du parfum; notre auteur ne fait intervenir que Judas, afin de le signaler comme traître (cf. VI, 70-71), et pour décrire, à cette occasion, son caractère moral. Les autres disciples sont déchargés d'autant. Ce n'est pas, d'ailleurs, le seul endroit où notre évangile individualise des traits que les synoptiques ont présentés comme collectifs. Judas donne le prix juste du parfum, au-dessous de l'estimation indiquée dans Marc; mais les trois cents deniers font un nombre parfait, en rapport avec le sacrifice d'agréable odeur qu'est la mort du Christ, et avec tous les biens qui en résultent. — « Et il dit cela, non qu'il eût souci des pauvres », — en faveur desquels il affectait de réclamer, — « mais parce qu'il était voleur » — par habitude, — « et que, ayant la bourse », — chargé de la bourse commune, — « il dérobait ce qu'on y mettait ». — Le Christ s'est laissé voler, comme il s'est laissé trahir, parce que cela importait au dessein de Dieu. Mais ce qui mérite surtout d'être noté, c'est que cette imputation de vol remplace l'histoire de la trahison pour argent dans les synoptiques; sans doute répugnait-il à l'évangéliste de dire que le Christ avait été vendu ; quand l'heure sera venue pour Jésus de se laisser prendre, Satan ira indiquer aux prêtres, par la bouche de Judas, l'endroit où on pourra le saisir, et il n'y aura pas de marché entre les prêtres juifs et le traître. Si celui-ci est qualifié de voleur, ce n'est pas pour expliquer la dénonciation qui suivra, mais pour donner une mauvaise idée du personnage et pour utiliser sous cette forme un trait de tradition synoptique dont on ne voulait pas

dérobait ce qu'on y mettait. [7] Aussi Jésus dit : « Laisse-la, afin qu'elle le garde pour le jour de ma sépulture; [8] car vous avez (pour) toujours les pauvres avec vous, et moi, vous ne m'avez pas (pour) toujours. »

[9]Cependant le plus grand nombre des Juifs surent qu'il était là, et ils vinrent, non pour Jésus seulement, mais afin de voir

tirer parti autrement. Mais cette façon de préposer Judas à la caisse évangélique des aumônes, par analogie avec ce qui se passait dans les communautés chrétiennes, pourrait bien être un anachronisme.

« Jésus donc », — à raison de cette remarque désobligeante pour Marie, — « dit : « Laisse-la », — c'est-à-dire : « laisse-la tranquille », ou bien : « laisse-la faire », — « afin qu'elle le garde pour le jour de ma sépulture ». — Dans les synoptiques (Mc. XIV, 8; Mt. XXVI, 13), l'action de la femme est interprétée beaucoup plus clairement comme ayant un sens prophétique par rapport à la sépulture de Jésus. Mais ce ne doit pas être pour avoir mal compris ce trait que notre auteur paraît l'embrouiller. Dans notre récit, Marie n'a pas brisé le vase qui contenait le parfum, et celui-ci n'a pas été répandu tout entier, ou bien il est censé subsister, bien que répandu. Ce nard, qui embaume la maison de Lazare, doit remplir bientôt le monde de sa suave odeur ; l'Evangile, à partir de l'ensevelissement et de la disparition du Christ, se répandra par toute la terre; que Marie garde ce parfum, qui n'est pas à vendre, pour le jour où il conviendra de l'employer, le jour où la bonne nouvelle du Christ ressuscité réjouira l'univers. L'idée synoptique de l'honneur rendu par anticipation de sépulture ne laisse pas de subsister au fond du discours, et elle rend compte des dernières paroles, qui sont d'ailleurs beaucoup mieux amenées dans les deux premiers évangiles : — « Car vous avez toujours les pauvres avec vous ; mais moi, vous ne m'avez pas toujours ». — Dans le contexte qui leur est ici donné, ces paroles, si elles appartiennent à la rédaction de notre évangile (elles manquent dans Ss. et le ms. D), servent moins à justifier l'action de Marie que le culte rendu au Christ par ses fidèles.

« La grande masse des Juifs », — de ceux qui étaient à Jérusalem pour la fête, et qui naguère (XI, 56) se demandaient si Jésus y viendrait, — « apprirent donc », — à raison même de sa présence à Béthanie, mais on ne dit pas comment ils furent avertis, — « qu'il était là », — chez Lazare, — « et ils vinrent, non pour Jésus seule-

aussi Lazare, qu'il avait ressuscité des morts. [10]Mais les grands-prêtres résolurent de faire mourir aussi Lazare, [11]parce que beaucoup de Juifs, à cause de lui, s'en allaient et croyaient en Jésus.

ment, mais pour voir aussi Lazare, qu'il avait ressuscité des morts ». — Ce sont donc plutôt des pèlerins juifs qui n'ont pas été témoins du miracle et qui veulent voir le ressuscité (Ss. ms. D, mss. lat. *b c*, omettant μόνον après Ἰησοῦν et καί après ἵνα, lisent simplement : « non pour Jésus, mais afin de voir Lazare », ce qui pourrait bien être la leçon primitive). — « Mais les grands-prêtres », — en présence de ce fait, — « résolurent de faire mourir aussi Lazare, parce que beaucoup de Juifs, à cause de lui », — du miracle dont il était, à la lettre, le témoin vivant, — « s'en allaient et croyaient en Jésus ». — Les derniers mots disent plus qu'une promenade de Jérusalem à Béthanie : il s'agit des Juifs qui rejoignent le Christ dans son Eglise, dans le Lazare, l'humanité croyante et spirituellement ressuscitée ; le décret du sanhédrin contre Lazare est la haine mortelle du judaïsme contre l'Eglise naissante, le parti pris d'arrêter les défections parmi les Juifs en ruinant l'Evangile. Il est donc inutile de rechercher comment ont pu se produire, entre le repas de l'onction qui eut lieu le soir à Béthanie, et l'entrée du Christ à Jérusalem le lendemain matin, tous les faits énoncés : pèlerinage de « la nombreuse foule des Juifs » à Béthanie, conversion de plusieurs à cause de Lazare, arrêt de mort lancé contre ce dernier. Tout cela est conçu en dehors de la chronologie où l'auteur paraît l'enfermer.

XX. — L'entrée a Jérusalem

Dans les synoptiques, le triomphe messianique sur le mont des Oliviers à lieu plusieurs jours avant le repas de l'onction. L'on a vu plus haut (p. 361) le motif de la transposition qui met dans notre évangile le triomphe messianique au lendemain de l'onction, et pourquoi l'onction a lieu le samedi d'avant celui du sépulcre, l'entrée à Jérusalem le dimanche d'avant la résurrection. Le miracle de Lazare fournit une explication apparente à l'enthousiasme des Juifs, tous incrédules et réprouvés auparavant. Cette explication figurée s'accorde au mieux avec ce triomphe symbolique. L'arrivée des païens

12Le lendemain, la grande foule (de ceux) qui étaient venus à la fête, apprenant que Jésus venait à Jérusalem, 13prirent les branches des palmiers et sortirent à sa rencontre; et ils criaient : « *Hosanna ! Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur*, et

qui demandent à voir Jésus (XII, 20-21) achèvera de montrer comment la résurrection de Lazare et la glorification passagère du Christ présagent le succès universel de la prédication chrétienne.

« Le lendemain, la grande foule qui était venue à la fête », — c'est la même « grande foule » qui est venue la veille au soir à Béthanie, et il y a plutôt lieu de suivre les manuscrits (BL) qui ont l'article devant le mot « foule », que ceux qui l'omettent, — « apprenant que Jésus se rendait à Jérusalem », — c'est-à-dire qu'il avait quitté Béthanie, et qu'il était en marche vers la ville ; — d'où il suit que le Christ est parti le premier et que l'initiative de la manifestation qui va se produire lui appartient en quelque façon, — « prirent les branches des palmiers », — des palmiers qui étaient à leur portée, — et les commentateurs sont bien scrupuleux, qui font préparer ces palmes, parce qu'il n'aurait pas été déjà si facile de les cueillir au passage, — « et ils sortirent à sa rencontre ». — Les palmes de notre récit sont apparentées à celles que portent les élus dans l'Apocalypse (VII, 9). On portait des palmes, en signe de joie, à l'entrée solennelle des princes dans la capitale. C'est au Christ que cet hommage est rendu, et l'évangéliste aura soin de le faire dire par le peuple. Il veut à la fois montrer l'accomplissement des prophéties messianiques et figurer le triomphe éternel du Christ dans la vraie Jérusalem, l'Eglise de la terre et celle du ciel. Jésus va de Béthanie, la maison de douleur, à Jérusalem, la demeure de gloire. Il suffit de rappeler que, dans les synoptiques (Mc. XI, 9; Mt. XXI, 9; Lc. XIX, 37), Jésus arrive de Jéricho et qu'il est acclamé sur le mont des Oliviers seulement par ses disciples et par la caravane de pèlerins qui l'accompagne. — « Et ils criaient : « Hosanna ! Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur et » — qui est — « le roi d'Israël ». — C'est la formule empruntée par les synoptiques (Mc. XI, 9-10; Mt. XXI, 9; Lc. XIX, 38) au Psaume CXVIII (25-26), mais complétée de façon à signifier plus nettement la royauté de Jésus. Pour la même raison, le titre de « roi des Juifs » reviendra souvent dans le récit de la passion. Cependant notre auteur n'oublie pas que la royauté du Christ a un caractère particulier, et l'ânon des synoptiques arrive à propos pour le signifier.

(qui est) le roi d'Israël !» [14]Or Jésus, ayant trouvé un ânon, monta dessus, selon qu'il est écrit :

« [15]*Ne crains point, fille de Sion.*
Voici ton roi qui vient.
Monté sur le poulain d'une ânesse ».

[16]Ses disciples ne comprirent pas cela d'abord ; mais, quand Jésus eut été glorifié, alors ils se souvinrent que cela était écrit

« Or Jésus, ayant trouvé un ânon ». — Les synoptiques (Mc. XI, 1-6 ; Mt. XXI, 1-3, 6 ; Lc. XIX, 28-34) racontent avec beaucoup de détails qu'il l'envoya chercher, mais notre auteur aura trouvé préférable, pour l'accomplissement de la prophétie, un hasard providentiel. Il serait bien risqué de voir dans ce trait un souvenir réel. — « Il monta dessus, selon qu'il est écrit » — dans Zacharie (IX, 9 ; mais la substitution de μὴ φοβοῦ à χαῖρε σφόδρα a été suggérée par Is. XL, 9 ; Soph. III, 16, passages apparentés au nôtre pour le sens chrétien, et qui pouvaient voisiner avec lui dans un recueil de textes messianiques). — « Ne crains point, fille de Sion, voici ton roi qui vient, monté sur le poulain d'une ânesse ». — La citation est abrégée et transformée de façon à faire mieux ressortir la différence qui existe entre le Christ et les rois de ce monde, peut-être aussi pour éviter l'équivoque résultant de la mention de l'âne et du poulain d'ânesse, et corriger la méprise où cette équivoque a conduit le rédacteur du premier évangile (cf. *E. S.* II, 262 ss.) L'ânon paraît un peu tard, mais c'est pour le relief de la prophétie. Dans les synoptiques, si l'acclamation messianique n'a lieu qu'après l'arrivée de la monture, c'est que l'économie du récit est toute différente. Notre auteur n'a retenu de la description que les traits qui convenaient à son symbolisme, et il les a disposés selon son gré. Il ne dit pas comment finit la manifestation. L'importance qu'il attache à la prophétie s'accuse dans la remarque ajoutée à la citation. — « Ses disciples ne comprirent pas cela d'abord », — c'est-à-dire qu'une prophétie venait de s'accomplir. Et cette réflexion laisse entrevoir pourquoi l'auteur n'a pas voulu que le Christ envoyât chercher l'ânon, ni qu'il parût organiser lui-même la manifestation. — « Mais, quand Jésus eut été glorifié », — par sa résurrection (cf. VII, 39), — « alors ils se souvinrent que cela était écrit de lui », — à savoir que le roi Christ arriverait à Jérusalem sur un ânon, acclamé par la foule, — « et qu'ils le lui avaient fait », — contribuant inconsciemment à l'accomplissement de la prophétie. Il n'a pas été question des disciples auparavant ; mais

de lui, et qu'ils le lui avaient fait. [17]Ainsi témoignait la foule qui était avec lui lorsqu'il avait appelé Lazare du tombeau et l'avait ressuscité des morts. [18]C'est pour cela aussi que la multitude vint à sa rencontre, parce qu'on apprit qu'il avait fait ce miracle.

l'auteur pense à eux parce que c'est la communauté chrétienne qui a fait application des prophéties à Jésus. Rétrospectivement il les associe à la foule dans la manifestation qui accomplit l'oracle de Zacharie. Ils auront crié Hosanna et agité des palmes autour de Jésus monté sur l'ânon, et plus tard, éclairés par l'Esprit, ils ont compris le sens du texte prophétique. Ainsi l'auteur se rendait compte du travail qui s'était fait dans l'esprit des croyants par suite de la foi à la résurrection (cf. XIV. 26) ; mais ce travail n'avait pas consisté seulement à découvrir le rapport — artificiel en soi et arbitraire, — des textes prophétiques avec les faits advenus, il avait consisté souvent à adapter les faits aux textes et même à imaginer des faits conformes aux textes.

Une autre réflexion, gauchement amenée, parce qu'elle vient en surcharge des données fournies par la tradition synoptique, tend à expliquer par le miracle de Lazare le triomphe hiérosolymitain tel qu'il vient d'être raconté. — « Ainsi donc la foule qui était avec lui quand il avait appelé Lazare du tombeau et l'avait ressuscité des morts, rendait témoignage » — de ce miracle qu'il avait fait. Telle est du moins la leçon des témoins les plus autorisés ; et cette assertion explique la suivante : — « C'est pourquoi aussi la foule », — une autre foule, celle des pèlerins qui n'avaient pas été témoins du prodige, — « vint à sa rencontre, parce qu'on apprit » — de la première foule — « qu'il avait fait ce miracle ». — D'autres témoins (ms. D, mss lat. Ss.) lisent : « Ainsi donc la foule qui était avec lui témoignait *qu'*il avait appelé Lazare », etc. (ὅτι, au lieu de ὅτε) : il n'y a plus qu'une foule, mais qui se rend témoignage à elle-même que Jésus a ressuscité Lazare. La première leçon, moins claire en apparence, est la seule intelligible : si la foule est venue à la rencontre de Jésus entre Jérusalem et Béthanie, c'est que les nombreux témoins du miracle l'en avaient instruite. Ce n'est pas à dire que les témoins du miracle ne soient pas venus aussi acclamer Jésus. Peut-être l'auteur a-t-il voulu interpréter à sa manière ce que disent Marc (XI, 9) et Matthieu (XXI, 9) touchant les gens qui précédaient et ceux qui suivaient Jésus. Aussi bien doit-il avoir en vue deux groupes de croyants : ceux qui ont vu ressusciter Lazare, les disciples de Jésus et les convertis du judaïsme

[19]Sur quoi les pharisiens se dirent entre eux : « Vous voyez que vous ne gagnez rien ; voilà que le monde s'en va derrière lui ».

[20]Or il y avait quelques Grecs parmi ceux qui étaient venus

palestinien, — cette foule accompagnerait Jésus depuis Béthanie, étant venue la veille, — et ceux qui ont cru sur la parole des premiers, les convertis du judaïsme dispersé, auxquels vont se joindre immédiatement les païens, — et ceux-ci seraient la foule qui sort de Jérusalem au devant de Jésus, les pèlerins qui ont seulement ouï parler du miracle. — « Les pharisiens donc », — en présence de cet enthousiasme, — « se disaient entre eux : « Vous voyez que vous ne gagnez rien » — avec toutes les mesures prises contre Jésus et pour détourner de lui le peuple ; — « voilà que le monde court après lui ». — A la lettre, « tout le monde », dans la bouche des pharisiens, signifie le public, la masse du peuple juif; mais, dans la pensée de l'auteur, ce doit être le monde, l'univers. Aussi bien que la scène de triomphe, la remarque des pharisiens, qui n'est déterminée par l'indication d'aucune circonstance, est orientée vers l'avenir et ne se réalise pas tout entière dans le présent: l'auteur ne se propose pas seulement de faire voir que Jésus ne succombera que quand il le voudra ; il veut bien plutôt faire ressortir l'inutilité de tout ce que le judaïsme a tenté contre Jésus lui-même et contre l'Eglise.

Après ce qui s'est passé aux fêtes des tabernacles et de la dédicace, où la réprobation des Juifs a été annoncée, et où il semblerait que la rupture fût complète entre les Juifs et Jésus, on ne s'attendait pas à pareil triomphe. Il est vrai que la rupture va être consommée de nouveau, et définitivement, à la fin du chapitre ; mais, nonobstant la ressource qu'offre le symbolisme pour résoudre la contradiction, l'on peut douter que notre récit appartienne au plus ancien fonds de l'évangile.

XXI. — Le triomphe a venir et l'endurcissement des Juifs

« Or il y avait quelques Grecs », — non des Juifs hellénistes, ni de simples païens, mais des Gentils pratiquant les observances juives, sans aller toutefois jusqu'à la circoncision, des demi-prosélytes, du genre de ceux que les Actes appellent « craignant Dieu », — « parmi ceux qui étaient venus adorer » — Dieu — « à la fête ». — L'incident

adorer à la fête. Ils s'approchèrent donc de Philippe, celui qui était de Bethsaïde en Galilée, et ils lui firent demande, disant : « Seigneur, nous voudrions voir Jésus. » [22]Philippe alla le dire

qui va être rapporté n'est pas autrement circonstancié. La suite du récit donne à penser que Jésus est dans le temple, et que les Juifs sont là pour entendre ce qu'il dit à l'occasion des Grecs. Dans la perspective, la scène se passe le même jour que le triomphe messianique, c'est-à-dire le dimanche avant la passion. La venue des Grecs, qui figure la conversion des païens, est un autre élément du triomphe et symbolise avec lui la glorification du Christ ressuscité. — « Ils s'approchèrent de Philippe, celui qui était de Bethsaïde en Galilée », — et dont la vocation a été signalée plus haut (1, 43-44). Le rappel de Bethsaïde ne prouve aucunement que ces Grecs eussent eu des rapports avec Philippe dans son pays ou qu'ils fussent ses compatriotes. Ce ne doit pas être non plus parce qu'ils portent des noms grecs que Philippe et André interviennent dans ce récit, mais parce que ces noms étaient en considération dans le milieu où notre évangile fut écrit (cf. *supr.* p. 128). De même, Bethsaïde pourrait bien être rappelée comme la patrie des grands apôtres, des pêcheurs d'hommes, qui étaient, pour les premiers lecteurs du présent récit, les principaux organes de la prédication chrétienne parmi les Gentils. — Bethsaïde, au nord-est du lac de Tibériade, n'était pas précisément en Galilée, mais en Gaulanite. — « Et ils lui firent une demande, disant : « Seigneur, nous voudrions voir Jésus ». — La requête est sur le ton le plus respectueux. Les Grecs demandent à être présentés au Christ, afin de lui parler et d'entrer en relation avec lui. Cette recherche d'un intermédiaire est significative : les païens n'ont pas vu directement Jésus, ils l'ont connu par la prédication apostolique. Il est probable, d'ailleurs, que l'auteur se conforme en ce trait à un type convenu (cf. Wetter, 70). — « Philippe alla le dire à André, André vint avec Philippe le dire à Jésus ». — Cette précision dans des détails apparemment insignifiants, à propos d'une rencontre d'ailleurs purement idéale, est caractéristique de notre évangéliste. Ce ne doit pas être par circonspection, crainte d'importuner ou sentiment analogue, que Philippe ne va pas seul parler au Christ, mais parce que l'auteur veut associer en cette circonstance les noms des deux apôtres (cf. *supr.* p. 132, ce qui est dit de l'appel de Philippe par André). Il semblerait que cette démarche n'a pas de suite, car Jésus ne va rien dire aux Grecs ; mais ceux-ci n'ont été amenés que pour entendre la décla-

à André; André vint avec Philippe le dire à Jésus. [23]Et Jésus leur répondit en disant : « Est arrivée l'heure pour que soit glorifié le Fils de l'homme.

[24]En vérité, en vérité je vous dis, si le grain de froment, tombé à terre, ne meurt, il reste seul;

Mais, s'il meurt, il porte beaucoup de fruit.

ration qui va être faite par le Christ, non seulement à leur occasion, mais plutôt à leur sujet, touchant la conversion du monde, qui sera la conséquence de sa mort. La scène est toute symbolique, et ce peut être par un certain respect de l'histoire, en même temps que pour la construction régulière de son allégorie, que l'auteur retient ces Grecs à l'arrière-plan de son tableau, qu'il ne les fait point parler à Jésus, et que Jésus ne leur parle pas.

« Et Jésus leur répondit », — la réponse, dans la perspective, concerne directement les deux apôtres qui ont transmis la demande des Grecs, — « en disant : « L'heure est venue pour que le Fils de l'homme soit glorifié ». — L'heure pour la glorification n'est pas l'heure de la glorification, c'est l'heure dont cette glorification dépend comme de sa condition et de son principe ; dans la suite du discours, il sera encore parlé de « cette heure », et ce sera l'heure de la mort. On ne doit donc pas limiter la glorification à la connaissance du Christ par les Gentils, mais il faut associer à l'idée de la gloire celle de la mort, par laquelle Jésus doit passer pour arriver à la gloire, et comprendre dans celle-ci la résurrection et l'exaltation au ciel, avec la communication du salut aux païens. La gloire de Jésus ne laisse pas d'être un tout indivisible qui a son principe dans la mort de la croix. C'est pourquoi l'idée de cette mort féconde est suggérée tout aussitôt dans une allégorie qui pourrait être, en partie, dérivée de Paul (I Cor. xv, 36-37). L'enseignement est solennel : — « En vérité, en vérité je vous dis, si le grain de froment, tombé à terre, n'y meurt », — détruit en quelque façon par le travail de la germination, — « il reste seul », — isolé, parce qu'il est infécond ; — « mais, s'il meurt, il porte beaucoup de fruit ». — Ce dernier trait fait songer à la parabole du Semeur (Mc. iv, 8, 20 ; Mt. xiii, 8, 23; Lc. viii, 8, 15). L'ensemble ne constitue pas une comparaison proprement dite, dont l'application serait sous-entendue ; car Jésus lui-même est le grain de blé qui fructifie par la mort, et l'on ne dit pas d'un grain de blé qui ne lève pas, qu'il reste seul, ni du grain qui lève, qu'il se donne de la compagnie. L'image offre beaucoup d'analogie avec celle du pain de vie, où intervient également l'idée de la

[25]Qui aime sa vie la perd,
Et qui hait sa vie en ce monde, la gardera pour la vie éternelle.
[26]Si quelqu'un me veut servir, qu'il me suive ;
Et où je suis, là aussi mon serviteur sera.
Si quelqu'un me sert, mon Père l'honorera.

mort. Elle ne figure pas uniquement le dessein providentiel qui a donné Jésus aux Juifs par sa vie terrestre et qui le donnera au monde par sa mort, mais l'épanouissement, en Jésus glorifié, de la vie divine maintenant voilée par son humanité périssable, épanouissement qui comporte et la spiritualisation de tout son être et la communication de l'Esprit vivificateur à tous ceux qui croiront en lui. Mais cette nécessité de sacrifier la vie présente pour atteindre la vie éternelle ne s'impose pas qu'au Christ, elle s'impose à quiconque cherche la vie éternelle et veut l'obtenir en servant le Christ. — « Qui aime sa vie la perd », — qui aime sa vie en tant que terrestre et sensible, la perd pour l'éternité ; — « et qui hait sa vie en ce monde » — en la dépensant au service de Dieu et de son Christ, — « la gardera pour la vie éternelle ». — Pour les termes et pour le fond, cette pensée vient des synoptiques (Mc. VIII, 35; Mt. XVI, 25; Lc. IX, 24), où elle suit la première annonce de la passion, et elle n'est modifiée dans notre évangile que par une conception assez différente de la vie éternelle. — « Si quelqu'un veut me servir, qu'il me suive ». — Les synoptiques parlent aussi de cette suite, à l'endroit cité (Mc. VIII, 34; Mt. XVI, 24; Lc. IX, 23). — « Et où je suis, là aussi sera mon serviteur ». — Jésus parle comme s'il était entré déjà dans cette gloire qu'il annonce ; il y est par anticipation, eu égard au cadre du discours, mais non pour la perspective de l'évangéliste. — « Si quelqu'un me sert, mon Père l'honorera ». — Comme le Père doit glorifier son Fils, il glorifiera les serviteurs de son Fils.

Bien que ces réflexions aient leur application directe aux disciples, il est vrai aussi que le Fils lui-même est venu pour servir, et que la mort fait partie de son service (cf. XIII, 1-17). Ainsi s'explique le retour imprévu que Jésus va faire sur lui-même. L'incohérence du discours résulte de la juxtaposition des matériaux synoptiques, mal liés entre eux dans leur commentaire johannique. Le Christ pense à son heure (XII, 23), à ce point culminant de sa carrière messianique d'où dépend sa gloire éternelle, et qui est la mort. — « Maintenant

[27]Maintenant mon âme est troublée ; et que dirai-je ? Père, sauve-moi de cette heure ? Mais c'est pour cela que je suis arrivé à cette heure. [28]Père, glorifie ton nom ! » Sur quoi vint une

mon âme est troublée ». — Il s'agit surtout de l'âme sensible, de cette vie (ψυχή) qu'on doit haïr et qu'il faut perdre pour la sauver. Cette âme redoute la mort, mais, dans le cas présent, la crainte dure si peu que le Christ paraît l'avoir surmontée presque avant de l'avoir éprouvée. — « Et que dirai-je? » — Que convient-il de dire? — « Père, sauve-moi de cette heure? » — Ce serait le cri de la vie qui ne veut pas se perdre. — « Mais c'est pour cela », — pour la subir, pour subir la mort, — « que je suis arrivé à cette heure ». — Une seule chose donc est à dire : — « Père, glorifie ton nom », — par le moyen de cette mort inévitable. C'est la scène de Gethsémani transposée, interprétée et corrigée. Le Christ synoptique demande que la mort lui soit épargnée, s'il plaît à Dieu (Mc. XIV, 36; Mt. XXVI, 39, 42 ; Lc. XXII, 42). Mais le Christ johannique ne peut pas s'abstraire de la volonté providentielle ; c'est pourquoi la prière conditionnelle est remplacée par une considération hypothétique où le doute ne porte pas sur l'objet du dessein de Dieu mais sur l'opportunité de la demande ; et la demande est tout de suite écartée comme contraire au dessein de Dieu. La prière de Gethsémani est ainsi transformée en une sorte d'exercice logique dont l'unique raison d'être est l'instruction du lecteur.

Ce semblant de prière reçoit à l'instant même un gage d'exaucement. — « Il vint donc », — en suite de cet appel, — « une voix du ciel : « Je l'ai glorifié », — le nom du Père ayant été glorifié dans les œuvres du Fils, — « je le glorifierai encore », — moyennant la passion, dans le triomphe de la résurrection et dans les fruits de l'Evangile. La voix céleste fait écho à celles dont parlent les synoptiques à propos du baptême (Mc. I, 11 ; Mt. III, 17 ; Lc. III, 22) et de la transfiguration (Mc. IX. 7 ; Mt. XVII, 5 ; Lc. IX, 35). Le souvenir de la transfiguration est d'autant plus probable, que ce miracle, dans les synoptiques, suit la première prophétie de la passion et le précepte du renoncement ; mais cette métamorphose passagère est bien au-dessous de la glorification johannique. La voix céleste remplace aussi, très probablement, l'ange consolateur que le texte commun de Luc (XXII, 43) introduit dans le récit de Gethsémani. Mais ici le miracle ne se fait pas pour le Christ, qui n'a pas besoin de cet encouragement ; il se fait pour la foule, qui se montre incapable de saisir la leçon. La foule a entendu la voix, mais elle n'a pas compris la

voix du ciel : « Je l'ai glorifié ; je le glorifierai encore. » [29] Aussi le peuple qui était là, et avait entendu, dit que c'était un coup de tonnerre. D'autres disaient : « Un ange lui a parlé ». [30] Jésus répondit et dit : « Ce n'est pas pour moi que cette voix est venue, mais pour vous.

[31] Maintenant jugement est de ce monde ;
Maintenant le prince de ce monde va être jeté dehors.

parole. — « Le peuple donc », — à l'ouïe de cette voix, — « qui était présent » — dans la cour du temple, à ce qu'on doit supposer, — « et avait entendu », — parce que la voix avait retenti avec fracas, — « dit que c'était un tonnerre », — n'ayant fait attention qu'au bruit. — « D'autres disaient : « C'est un ange qui lui a parlé ». — Trait qui confirme l'hypothèse, exprimée ci-dessus, touchant la substitution de la voix céleste à l'ange du troisième évangile. Personne n'a reconnu la voix du Père. Le souvenir biblique du tonnerre voix de Dieu n'est pas absent de ce passage, mais il s'agit d'une voix tonitruante, d'un tonnerre parlant, comme dans la scène de la transfiguration. La suite montre qu'il s'y joint une réminiscence de « l'heure » où Jésus, dans Luc (x, 17-22), se réjouit « par l'Esprit saint », après avoir proclamé devant ses disciples la ruine de Satan.

« Jésus répondit » — à ces remarques, non pour commenter le sens de la parole divine par rapport à lui-même, mais pour l'interpréter en suprême avertissement aux Juifs, — « et il dit : « Ce n'est pas pour moi que cette voix est venue ». — Ainsi le Christ n'avait pas besoin de l'assurance de glorification qui lui est arrivée d'en haut. — « Mais pour vous ». — Ceux à qui le discours s'adresse sont la masse des Juifs. Puisque le Christ leur a été signalé d'en haut, ils doivent comprendre que : — « C'est maintenant le jugement de ce monde » ; — la condamnation du monde ennemi de Dieu se prépare ; — « maintenant le prince de ce monde », — Satan, homicide depuis le commencement (VIII, 44), et qui est sur le point de consommer le meurtre du Christ, — « va être jeté dehors » — précipité de son pouvoir par une juste sentence. Au fond de ce passage se reconnaît l'idée qu'exprime Ignace d'Antioche (*Eph.* 19) : Satan ne savait pas ce qu'il faisait en procurant la mort de Jésus ; il croyait affermir son pouvoir, et il l'a détruit pour toujours ; il ne devait pas toucher au Juste, et il n'a pas été seulement vaincu, il a mérité d'être condamné. Plusieurs témoins (Ss. mss. lat., Chrysostome, etc.) lisent : « sera jeté *en bas* » (κάτω, au lieu de ἔξω) ; cette leçon pourrait

[32]Et moi, si je suis élevé de la terre,
J'attirerai tous à moi »
[33]Et il dit cela pour signifier de quelle mort il devait mourir.
[34]Sur quoi la foule lui répondit : « Nous avons appris de la Loi que le Christ demeure éternellement. Comment peux-tu dire que le Fils de l'homme doit être élevé ? Quel est ce Fils de l'homme ? »

avoir été influencée par Luc (x, 18 ; cf. AP. XII, 7-12 ; XX, 3) ; elle accentue, peut-être mal à propos, l'antithèse entre Satan précipité et le Christ exalté, l'auteur ayant plutôt en vue la dépossession complète que l'internement du diable en enfer. L'exaltation du Christ s'oppose en effet à la ruine de Satan. — « Et moi, si je suis élevé de la terre », — c'est-à-dire : dès que je l'aurai été, — « j'attirerai tous » — les hommes, du moins ceux qui sont appelés à devenir enfants de Dieu. — « à moi ».—Plusieurs témoins (mss. SD, mss. lat. Vg.) lisent « tout » (πάντα), au lieu de « tous » (πάντας), mais il ne s'agit que du salut des hommes (cf. VI, 44). Quand même l'auteur ne le ferait pas remarquer, il faudrait attribuer un double sens à « l'élévation » du Christ (cf. III, 14) : le sens littéral du texte présente Jésus élevé en croix et gagnant par sa mort ceux que le Père lui destine ; mais cette élévation sur la croix, où le monde n'a vu qu'une mort ignominieuse, figure l'exaltation du Christ dans les cieux, où ses élus doivent avoir part à sa gloire. L'auteur insiste sur le premier sens, parce que le lecteur non averti pourrait ne songer qu'au second. Et le tout sert à expliquer pourquoi le Christ meurt : son exaltation dans la gloire, moyennant la mort, est la révélation, le gage, le principe du salut qu'il procure à ses fidèles. — « Or il dit cela pour indiquer », — ou « signifier » (σημαίνων, dans le langage symbolique de la prophétie (cf. XXI, 19), — « de quelle mort il devait mourir ».

Le peuple ne comprend pas, et, si ces paroles énigmatiques avaient été réellement prononcées, il n'aurait guère pu s'empêcher de ne pas comprendre. — « La foule donc lui répondit », — n'ayant saisi que l'idée vague d'un enlèvement au loin, non celle du crucifiement. Car ce serait attribuer aux Juifs l'intelligence du mystère, et leur langage ne témoigne pas qu'ils aient ainsi compris. — « Nous avons appris de la Loi », — de l'Ecriture, des textes prophétiques qui garantissent au Messie une royauté permanente (par ex. Ps. CX, 5 ; Is. IX, 6 ; DAN. VII, 13-14 ; etc.), — « que le Christ demeure éternellement ». — Jésus serait le Messie qui ne reste pas. — « Comment peux-tu dire qu'il faut que le Fils de l'homme soit élevé ? Qu'est-ce que ce Fils de

[35]Aussi Jésus leur dit :

« Encore un peu de temps la lumière est parmi vous ;

Marchez, tant que vous avez la lumière, de peur que les ténèbres ne vous surprennent.

Qui marche dans les ténèbres ne sait où il va.

[36]Tant que vous avez la lumière, croyez à la lumière, afin que vous deveniez fils de lumière. »

Jésus parla ainsi, et, partant, il se déroba à eux.

l'homme? » — Qu'est-ce que ce Messie-là? En appliquant, bien qu'ironiquement, à Jésus le titre de Fils de l'homme, et en l'entendant au sens de Messie, les Juifs ne se réfèrent pas seulement aux dernières paroles de Jésus, mais à d'autres passages de notre évangile (III,.14 ; VIII, 28), ce qui serait inconcevable dans une conversation réelle Si l'évangéliste ridiculise leur inintelligente ironie, c'est qu'il a en vue les sarcasmes des Juifs sur le Messie crucifié.

Comme il arrive d'ordinaire, Jésus s'abstient de répondre à la difficulté soulevée, il la grossit plutôt en insistant sur l'imminence de son départ (cf. VI, 51-58). — « Jésus donc leur dit : « Pour peu de temps encore la lumière », — c'est-à-dire le Christ lui-même (cf. IX, 5, — « est parmi vous. Marchez », — mettez-vous en route, suivez la voie du salut, — « tant que vous avez la lumière, de peur que les ténèbres », — arrivant bientôt, — « ne vous surprennent », — et que vous n'y soyez perdus (cf. XI, 9-10). — « Celui qui marche dans les ténèbres ne sait où il va. Tant que vous avez la lumière, croyez à la lumière » — qui s'offre à vous ; croyez — « afin que vous deveniez enfants de lumière », — instruits de la vérité salutaire et guidés par elle (cf. LC. XVI, 8 ; EPH. V, 8). — « Jésus prononça ces paroles », — cet avertissement solennel, qui est le dernier, — « et, s'éloignant, il se déroba à eux », — disparaissant miraculeusement, comme il a déjà fait (VIII, 59). Cette soustraction de sa présence signifie ce que fait présager le discours, à savoir l'abandon des Juifs à leur sens réprouvé.

Tout le mouvement de scène, depuis l'apparition des Grecs jusqu'à la fin du chapitre, est purement artificiel, et Jésus qui vient de se dérober aux Juifs, va, dans un instant, se retrouver en face d'eux (XII, 44), pour leur signifier une dernière fois, toujours sans résultat, l'objet de sa mission. Il n'est pas sans intérêt de noter que les morceaux de gnose, si mal encadrés dans ce tableau incohérent et fan-

[37]Or, bien qu'il eût fait tant de miracles devant eux, ils ne croyaient pas en lui, [38]afin que fût accomplie la parole du prophète Isaïe, qu'il a dite :

« *Seigneur qui a cru à notre message,*

tastique, un seulement par le symbole, peuvent se rejoindre en un discours suivi, suffisamment homogène, et que notre évangéliste est fort capable d'avoir découpé pour le mettre en récit. Le discours aurait été en quatre strophes : il faut mourir pour vivre éternellement (XII, 24-26) ; l'heure du jugement est arrivée, puisque le Christ va être exhaussé : que l'on profite de la lumière pendant qu'il fait jour (XII, 31-32, 35 *b*-36) ; il faut, pour être sauvé, croire à la lumière qui est venue dans le monde (XII, 44 *b*-47) ; qui ne croit pas est condamné, car la parole du Fils est la parole de vie éternelle que le Père lui a donné mandat de dire (XII, 48-50). Toutefois le discours ainsi reconstruit manque passablement d'originalité.

L'auteur prend lui-même la parole pour expliquer l'insuccès patent, en dépit des nombreuses conversions antérieurement signalées à plusieurs reprises, de la prédication du Christ auprès des Juifs. — « Or, bien qu'il eût fait tant de miracles », — on ne nous en a pourtant pas conté beaucoup (mais cf. II, 23 ; III. 2 ; XI, 47 ; XX, 30), — « en leur présence », — devant les Juifs en général, autorités et peuple, — « ils ne croyaient pas en lui ». — On ne peut pas dire que le Christ ne s'est pas fait connaître aux Juifs ; mais, d'autre part, il est incontestable que les Juifs n'ont pas reconnu le Christ ; le judaïsme contemporain de Jésus n'a pas voulu voir en lui le Christ promis, et le judaïsme contemporain de l'évangéliste rejette le christianisme. Il en devait être ainsi — « pour que fût accomplie la parole que le prophète Isaïe a dite », — en décrivant le serviteur de Iahvé (Is. LIII, 1) dans lequel la tradition chrétienne a pensé reconnaître Jésus : — « Seigneur, qui a cru à notre message (τῇ ἀκοῇ ἡμῶν), et à qui le bras du Seigneur a-t-il été révélé ? » — Dans l'hébreu, « notre message » signifie le message reçu par le prophète, et celui-ci parle d'une chose incroyable, que les hommes de foi seuls accepteront comme vraie, tant elle semble extraordinaire. Paul (ROM. X, 16) entend : « le message qui vient de nous », le témoignage apostolique. Ici, le prophète parlant au nom du Christ, Jésus serait censé s'associer les apôtres. Un autre sens est néanmoins possible : « le message qui a rapport à nous », et ce serait la prédication évangélique elle-même en tant que révélation du Père dans le Fils ; ainsi le message viendrait en paral-

Et le bras du Seigneur, à qui a-t-il été révélé ? »
[39]C'est pourquoi ils ne pouvaient pas croire, parce qu'Isaïe a dit encore : « [40]*Il a aveuglé leurs yeux et il a endurci leur cœur, de peur qu'ils ne voient avec les yeux et ne comprennent avec le cœur, qu'ils ne se convertissent, et que je ne les guérisse.* »
[41] Isaïe a dit cela, parce qu'il a vu sa gloire et qu'il a parlé de lui.

lèle avec les miracles du Christ, qui sont signifiés dans « le bras du Seigneur » et « notre message » serait dit au nom du Père et du Fils ; mais cette explication paraît un peu subtile.

Voilà donc pourquoi les Juifs n'ont pas cru : c'était écrit ; leur incrédulité résulte d'une nécessité providentielle. Si l'on veut une raison de cette raison, Isaïe l'a donnée ailleurs (Is. VI, 9-10). — « Pour cela », — à cause de la prédiction qui vient d'être citée, mais dont on va déduire plus nettement l'application, par une autre prophétie plus décisive que la première, — « ils ne pouvaient pas croire, parce qu'Isaïe a dit encore : « Il a aveuglé leurs yeux et endurci leur cœur ». — Les synoptiques (Mc. IV, 12 ; Mt. XIII, 14-15 ; Lc. VIII, 10 ; cf. Act XXVIII, 25-27) se servent du même texte pour expliquer l'insuccès de la prédication galiléenne ; notre auteur l'a réservé pour la conclusion du ministère judéen, qui est pour lui plus important. Dans l'original, c'est au prophète que Dieu dit : « Aveugle », etc. ; dans les Septante et dans les synoptiques, les impératifs prennent une forme impersonnelle ; notre auteur dit : « Il a aveuglé », pour marquer le fait accompli, et en sous-entendant, vraisemblablement, Dieu. Il est moins naturel de suppléer (avec Cyrille d'Alexandrie et Hilgenfeld) le diable, qui n'est pas mentionné dans le contexte immédiat. — « De peur qu'ils ne voient avec les yeux, ne comprennent de cœur, qu'ils ne se convertissent et que je ne les guérisse ». — Le « je » doit s'entendre de Jésus, au nom duquel Isaïe est censé parler, comme dans l'autre citation.

« Isaïe a dit cela », — il a pu le dire, — « parce que », — leçon des meilleurs manuscrits ; d'autres autorités (ms. D et autres, mss lat. Vg.) lisent : « quand » — « il a vu sa gloire et qu'il a parlé de lui » — en conséquence de cette vision. L'auteur ne date pas la prophétie, il en rend compte par la vision. Il faut noter cependant que la citation précédente suit, dans Isaïe, la vision que concerne notre passage. Car la vision du Logos-Christ par Isaïe ne peut guère être que la vision de Iahvé-Sebaoth avec les séraphins. Isaïe n'a pas vu

[42]Cependant, même parmi les magistrats, beaucoup crurent en lui, mais, à cause des pharisiens, ils ne l'avouaient pas, de peur d'être exclus de la synagogue ; [43]car ils aimaient mieux la gloire (qui vient) des hommes que celle (qui vient) de Dieu.

Dieu, mais il a vu le Logos, « l'image du Dieu invisible » (Col, I, 15), et dans le Logos le Christ (cf. I Cor. X, 4 ; Justin, *Ap.* I, 62, 63 ; *Tryph.* 126). Ce que l'Ecriture appelle « la gloire du Seigneur » était la vie et la lumière du Christ préexistant.

La réflexion qui suit semble vouloir rectifier ce qui vient d'être dit touchant l'incrédulité universelle des Juifs. — « Cependant, même parmi les magistrats », — les membres du sanhédrin, — « beaucoup crurent en lui ». — On nous a cité Nicodème, on lui adjoindra Joseph d'Arimathie (XIX, 38) : cela fait deux ; et il ne faut pas oublier que le sanhédrin ne comptait que soixante-dix membres. — « Mais, à cause des pharisiens », — qui ailleurs nous sont présentés comme une portion influente du sanhédrin, — « ils ne l'avouaient pas ». — On nous dira de Joseph d'Arimathie que c'était un disciple « caché, par crainte des Juifs ». La même chose est sous-entendue de Nicodème, qui est venu trouver Jésus « la nuit ». L'un et l'autre sont donc de ces disciples imparfaits, disons inavoués, dont il est maintenant question. De ces disciples occultes on n'aurait jamais pu faire le recensement (cf. VII, 48). — « De peur d'être exclus de la synagogue ». — Allusion à la mesure signalée plus haut (IX, 22), à propos de l'aveugle-né. — « Car ils aimaient mieux la gloire » — qui vient — « des hommes », — la considération et les honneurs du monde, — « que celle » — qui vient — « de Dieu », — les biens du salut et la vie éternelle (cf. V, 44). L'auteur a pensé pouvoir dire qu'il y aurait eu beaucoup de conversions chez les Juifs, même parmi les personnes dirigeantes, si la majorité pharisienne du sanhédrin n'avait exercé sur celles-ci et sur tout le peuple une sorte de terreur qui arrêta les bonnes volontés. Cette vue sommaire et lointaine de la situation n'est pas à discuter au point de vue de l'histoire.

Après cette remarque, qui a déjà l'air d'une surcharge, vient un discours de Jésus qui est tout à fait en dehors de la perspective. Jésus a disparu, et son ministère auprès des Juifs est terminé ; cependant il leur parle encore et leur « crie » même une dernière instruction, parce qu'il a plu au rédacteur d'amener ici en manière de conclusion un discours ou un morceau de discours qui se trouve résumer les principales thèses antérieurement développées. Régulièrement rythmée,

44Mais Jésus cria et dit :
« Qui croit en moi ne croit pas en moi, mais en celui qui
m'a envoyé ;
45Et qui me voit voit celui qui m'a envoyé.
46Je suis venu (comme) lumière dans le monde,
Afin que quiconque croit en moi ne reste pas dans les ténè-
bres.
47Et si quelqu'un entend mes paroles et ne les garde pas,
Ce n'est pas moi qui le juge ;
Car je ne suis pas venu pour juger le monde,
Mais pour sauver le monde.
48Qui me rejette et n'accepte pas mes paroles a qui le juge ;

en deux couplets qui concernent respectivement celui qui accepte la foi (XII, 44-47), et celui qui la repousse (XII, 48-50), cette pièce du moins ne paraît pas avoir été composée d'abord en vue de la place qui lui a été assignée dans la rédaction de notre évangile. Mais, comme il est logé, le dernier réquisitoire du Christ contre le judaïsme a l'air d'une menace permanente qui continue d'être suspendue non seulement sur les Juifs mais sur le monde incrédule.

« Or Jésus cria » — son oracle (cf. I, 15; VII, 28, 37) — « et dit » — devant les Juifs, pour les hommes de tous les temps : — « Celui qui croit en moi ne croit pas en moi, mais en celui qui m'a envoyé ». — Croire à Jésus, c'est croire à Dieu (cf. V, 36-37; VII, 16; VIII, 19, 42 ; X, 30, 38; XIII, 20). — « Et celui qui me voit voit celui qui m'a envoyé. » — Voir Jésus est voir Dieu, autant qu'on peut le voir ici-bas, dans son Fils et son représentant (cf. XIV, 9). Croire et voir s'équivalent dans ces discours mystiques : c'est l'intuition de la foi dans les enfants de Dieu. — « Je suis venu en lumière dans le monde », — en tant qu'envoyé du Père et médiateur de vérité divine, — « afin que quiconque croit en moi ne reste pas dans les ténèbres », — soit tiré par moi de ce monde ténébreux et mauvais (cf. I, 4-5 ; VIII, 12 ; IX, 5 ; XII, 35-36). — « Et si quelqu'un écoute mes paroles et ne les garde pas », — entend la parole de foi et ne s'y attache pas, — « ce n'est pas moi qui le juge » — c'est-à-dire qui le condamne; — « car je ne suis pas venu » — ici-bas — « pour juger le monde », — ceux des hommes qui doivent être damnés, — « mais pour sauver le monde », — ceux des hommes qui doivent être sauvés (cf. III, 17 ; V, 24 ; VIII 15). — « Qui me rejette et n'accepte pas mes paroles a qui le juge :

La parole que j'ai dite, c'est elle qui le jugera [au dernier jour] ;
[49]Parce que je n'ai point parlé de moi-même ;
Mais le Père qui m'a envoyé,
C'est lui qui m'a donné par ordre ce que j'avais à dire et à énoncer ;
[50]Et je sais que son ordre est vie éternelle.
Donc ce que j'énonce,
Selon ce que m'a dit le Père, ainsi je l'énonce. »

c'est la parole que j'ai dite », — cette parole que l'incrédule repousse, — « qui le jugera au dernier jour ». — Les mots : « au dernier jour » ne sont pas nécessaires pour le rythme de la phrase, et ils dérangent l'équilibre de la pensée : on attendrait plutôt une condamnation acquise dès maintenant par le fait de la parole rejetée. L'addition est pour faire entrer le discours mystique dans la perspective de l'eschatologie traditionnelle (cf. III, 18-21 ; V, 24). — « Parce que je n'ai pas parlé de moi-même, mais le Père, qui m'a envoyé, m'a donné par ordre », — en manière de mandat à promulguer (cf. V, 30 ; VII, 16-17 ; VIII, 28, 38) — « ce que je devais dire et prêcher ». — Ainsi celui qui rejette la parole du Christ rejette la parole de Dieu et se trouve par là-même condamné. — « Et je sais que son ordre », — la vérité qu'il m'a ainsi chargé de proclamer — « est la vie éternelle ». — La parole du Christ est une parole de vie (cf. VI, 63). — « Donc ce que je prêche, selon ce que m'a dit le Père, ainsi je le prêche », — en appel constant de Dieu à la foi de l'humanité. La parole qu'on doit croire est la vérité salutaire qui damne les incrédules et qui est vie éternelle dans les croyants.

Ce discours exprime avec une particulière énergie des idées qui se rencontrent ailleurs. Comme les autres discours johanniques, il n'a pas que le ton de l'oracle, il en a l'esprit, et à tel point qu'on est tenté de se demander si ces discours, d'esprit mystique, de style liturgique, n'ont pas été réellement prononcés d'abord dans un groupe chrétien par leur premier auteur parlant en prophète inspiré, gardés ensuite et répétés comme des oracles du Christ, avant d'affecter dans la rédaction évangélique la forme de propos tenus par Jésus aux Juifs. Cette origine expliquerait sans difficulté aucune leur crédit. Il va sans dire que la même explication vaudrait pour une partie des sentences attribuées au Christ dans les synoptiques.

XIII, 1Or, avant la fête de la pâque, Jésus, sachant que son heure était venue de passer de ce monde auprès du Père, lui

XXII. — Le grand exemple

Le ministère du Christ est arrivé à son terme. Jésus a délivré son message aux Juifs, et il n'a pas été écouté. Sa mort étant la condition providentielle de l'évangélisation des Gentils, il ne lui reste qu'à accomplir cet acte suprême d'obéissance qui doit l'introduire dans la gloire de son éternité. Mais, avant d'affronter la mort, le Christ instruit ses disciples du dessein de Dieu. Tandis que, dans les synoptiques, l'instruction des disciples est menée d'abord parallèlement à celle de la foule, puis fait l'objet particulier des soins du Maître, après l'insuccès du ministère galiléen, jusqu'à l'entrée à Jérusalem, notre évangile l'a réservée pour la dernière soirée que le Christ a passée avec les siens. Les discours après la cène diffèrent de tous les autres en ce qu'ils ne sont pas un exposé apologétique et polémique de la foi chrétienne, mais une révélation directe, intime et relativement familière, de ce qu'il y a de plus profond dans la nouvelle religion. Ce sont toujours les mêmes principes, et le Christ parlera encore de vie, de lumière et d'amour; mais il en parlera à ceux qui jouissent de ces biens; en la personne de ses disciples il s'adressera à son Eglise. Cette dernière partie du livre comprend ainsi l'allocution aux disciples, la leçon de l'amour (XIII-XVII), et la mort volontaire avec la résurrection, l'acte parfait et la récompense de l'amour (XVIII-XX). Dans l'allocution aux disciples, le sujet est repris à deux fois : un premier discours, préparé par le lavement des pieds (XIII, 1-20) et la dénonciation du traître (XIII, 21-30), s'achève avec le chapitre XIV; puis le même thème est développé à nouveau dans les chapitres suivants (XV-XVII). La relation de la dernière cène est ainsi plus étendue dans le quatrième évangile que dans les synoptiques; mais on n'y retrouve pas l'acte symbolique ni les paroles significatives de l'institution eucharistique; par une sorte de compensation, un autre acte est raconté, qui, vulgaire en lui-même, ne laisse pas d'être recommandé avec la plus grande solennité par le Christ à l'imitation des disciples.

« Or, avant la fête de la pâque ». — d'après la chronologie de notre évangile, le 13 nisan, la veille de la pâque, au soir, le dernier soir de Jésus, le commencement de son dernier jour, — « Jésus, sachant que son heure », — l'heure dont il disait, aux noces de Cana (II, 4) et avant la

qui avait aimé les siens qui étaient dans le monde, les aima jusqu'à la fin. [2]Et un souper s'étant fait, lorsque le diable avait

fête des tabernacles (VII, 6), qu'elle n'était pas arrivée encore, — « était venue, pour qu'il passât de ce monde au Père ». — Entre toutes les heures que notre évangile a signalées, non comme des points de repère chronologiques, mais comme des moments déterminés par la Providence, celle-ci est capitale. — « Lui qui avait aimé les siens », — ses disciples, dont le groupe figure ceux qui croiront après la résurrection, — « qui étaient dans le monde », — où passait lui-même le Logos-Christ, — « ils les aima jusqu'à la fin », — soit jusqu'à la fin de sa carrière terrestre, soit jusqu'au dernier terme de l'amour, et peut-être faut-il entendre les deux à la fois, le comble de l'amour au terme de l'existence. Les deux participes, « sachant » (εἰδώς), « ayant aimé » (ἀγαπήσας), ne sont pas coordonnés l'un à l'autre; le premier remplace une proposition incidente : « parce qu'il savait l'heure venue », et sert à expliquer pourquoi Jésus fit alors ce qu'on va dire ; le second introduit la proposition principale et doit expliquer pourquoi Jésus témoigne à ses disciples un si grand amour dans cette circonstance. Le passage du monde au Père, de l'humilité terrestre à la gloire céleste, est en résumé le thème de la consolation que le Christ va donner aux siens, tant il est vrai que notre évangile n'a qu'un style pour les récits et pour les discours. Le grand témoignage d'amour n'est pas seulement le lavement des pieds, mais tout ce que Jésus a fait et dit en cette soirée mémorable, tout ce qui se lit dans les chapitres XIII-XVII, auxquels notre verset sert d'introduction générale. La passion n'y est pas visée directement, puisqu'elle a lieu le jour et non la veille de la fête; mais on ne peut pas dire qu'elle soit exclue de la perspective, non plus que l'eucharistie, attendu que tout ce qui va être raconté tend à montrer la véritable signification de cette mort et a en recommander, dans le mystère de l'agape sacramentelle, le souvenir et l'imitation.

Ce qui vient ensuite est l'introduction particulière au lavement des pieds. — « Et un souper ayant lieu ». — Leçon des manuscrits les plus autorisés (BSL, γινομένου); la plupart des témoins ont le passé (γενομένου), ce qui se trouve contredit par la suite (XIII, 21-30); mais, pour cette raison même, la première leçon pourrait provenir d'une correction. L'autre leçon a l'avantage de présenter le lavement des pieds comme une chose insolite, ce qu'il est en effet, tandis que l'interruption du repas pour le lavement des pieds choque toute vrai-

déjà mis au cœur de Judas (fils) de Simon, Iscariote, (le dessein) de le livrer, [3]sachant que le Père lui avait tout donné entre

semblance, non seulement de nature, mais même d'invention. Aucun détail sur le repas, qui doit être un repas ordinaire, puisque l'agneau pascal n'est mangé que le lendemain (XVIII, 28). Dans les synoptiques, l'institution de l'eucharistie se juxtapose au festin pascal. Notre auteur, suivant probablement la tradition primitive, fait coïncider la mort de Jésus avec l'immolation de l'agneau pascal, et il a traité auparavant de l'eucharistie, à propos de la multiplication des pains, qui paraît être aussi le plus ancien mythe de la cène. Le lavement des pieds se trouve remplacer, et sans doute remplace-t-il intentionnellement la relation du dernier repas dans les synoptiques; peut-être remplace-t-il la relation originale de notre évangile sur le même sujet; il figure, en quelque manière, l'eucharistie, comme on va le voir, et même tous les chapitres de notre évangile concernant la dernière cène sont remplis de symbolisme eucharistique.

« Le diable ayant déjà mis au cœur que Judas de Simon, Iscariote, le livrât ». — Ceci encore est la leçon des meilleurs manuscrits (BSL). et ce pourrait n'être pas la meilleure leçon; car ce texte pourrait signifier, et peut-être a-t-on voulu faire entendre que le diable avait résolu en lui-même que Judas trahirait, quoique, d'ailleurs, il ne soit point très naturel d'attribuer un cœur au diable ni de dire qu'il y « jette » une intention. Le sens original est vraisemblablement celui que suggère la leçon commune : « le diable ayant déjà mis au cœur de Judas (fils) de Simon, Iscariote, qu'il le livrât ». Mais on a pu vouloir corriger cette lecture, parce que c'est seulement plus loin (XIII, 27) que le diable est dit entrer dans Judas (WELLHAUSEN, 59). La perspective de la trahison est mise tout exprès à l'arrière-plan de la scène, comme une ombre au tableau, afin de laisser entrevoir l'attentat que prépare la puissance des ténèbres, tandis que l'amour du Christ se manifeste plus parfaitement que jamais aux siens. Dans Luc (XXII, 22-30), l'annonce de la trahison précède la dispute des disciples sur la primauté, et l'on peut croire que cet arrangement a influencé notre évangéliste, puisque le lavement des pieds n'est pas autre chose que la mise en acte de la leçon donnée par le Christ aux disciples en cette occasion. Ce début du récit johannique est visiblement embarrassé, et très probablement il a subi des retouches et des surcharges rédactionnelles.

« Sachant que le Père lui avait tout donné en mains », — lui avait

les mains, qu'il était venu de Dieu et qu'à Dieu il allait, [4]il se leva de table, déposa ses vêtements et, prenant un linge, il s'en ceignit ; [5]puis il versa de l'eau dans le bassin, et il se mit à laver les pieds de ses disciples et à les essuyer avec le

remis toute l'œuvre du salut, avec les moyens de l'accomplir (cf. III 35) ; — « qu'il venait de Dieu et qu'à Dieu il retournait », — en pleine conscience de sa mission divine, de son origine éternelle et de sa destinée céleste, — « il se leva de table », — et se mit en devoir de laver les pieds de ses disciples. Préambule très solennel pour une action très humble. Cependant ce n'est pas le contraste de la grandeur et de l'abaissement qui est indiqué, ni une simple leçon d'humilité qui est donnée. Ce qui ressort du texte est la pleine connaissance que Jésus a de sa mission et de sa destinée, avec l'intention, exprimée plus loin, de laisser aux siens un souvenir de sa vie et de sa mort, un exemple significatif où se résume l'enseignement de l'une et de l'autre. La situation est la même que dans les synoptiques pour l'institution de l'eucharistie, et le dessein du rédacteur est évident. Le lavement des pieds, en tant que mémorial du Christ serviteur, vivant et mourant pour les siens, s'est substitué à la distribution symbolique du pain et du vin. Si l'on regarde le caractère figuratif et le sens profond de l'action, la disproportion n'existe plus entre celle-ci et son motif. Aussi bien l'action de Jésus est-elle censée venir de sa pleine initiative, pour la leçon qu'il veut inculquer, et l'on n'a pas lieu d'y chercher d'autre occasion ni motif que cette intention souveraine.

Cette action est décrite avec précision pour certains détails qui doivent avoir une signification particulière. — « Il se leva de table », — à la lettre « du souper », — qu'il avait pris ou qu'il était en train de prendre avec ses disciples, — « déposa ses vêtements ». — Expression qui fait songer à la vie qu'il va déposer aussi pour la reprendre (x, 17-18). Le costume des gens du peuple comportait deux pièces principales, la tunique et le manteau ; pour le travail, on quittait le manteau, et même parfois la tunique, sauf à se ceindre d'un linge faisant tablier. Il semble bien que Jésus quitte tous ses vêtements et qu'il se ceint d'une longue serviette qui, dans la circonstance doit figurer le linceul où il fut enseveli : — « et prenant un linge, il se ceignit » — comme l'aurait fait un esclave pour l'humble service dont il s'agit ; — « puis il versa de l'eau dans le bassin », — l'ustensile affecté à l'usage qu'il en va faire, — « et il se mit à laver les pieds de ses disciples ». — En général, l'eau signifie la sanctifica-

linge dont il s'était ceint. [6]Il vint donc à Simon-Pierre, (qui) lui dit : « Seigneur, c'est toi qui me laves les pieds ! » [7]Jésus répondit et lui dit : « Ce que je fais, tu ne le sais pas à présent, mais tu le comprendras ensuite. » [8]Pierre lui dit : « Tu ne me

tion de l'âme par le don de l'Esprit, et, dans le discours à Nicodème aussi bien que dans l'histoire de la passion (XIX, 34), elle désigne la régénération baptismale. Dans notre récit, en plus de cette signification naturelle, s'en rencontre une autre qui est accentuée comme spéciale au lavement des pieds, et qui sans doute avait besoin d'être nettement formulée pour être comprise : l'eau représente la nourriture spirituelle de l'eucharistie, le sacrement qui entretient la vie chrétienne et qui achève chaque jour dans le fidèle la purification effectuée par le baptême.

« Il vint donc », — en réalisant ce qu'il voulait, — « à Simon-Pierre ». — Le texte ne dit pas expressément que Pierre ait été le premier lavé, et l'on peut, à condition de forcer un peu le sens de la formule : « il se mit à (ἤρξατο) laver », et en traduisant : « il commença à laver », entendre que d'autres avaient passé avant Pierre. Mais l'indication est générale et marque ce que Jésus se proposait de faire. « Il vient donc » (ἔρχεται, noter le changement de temps) indique plutôt sa première démarche. La résistance de Pierre est moins naturelle si d'autres ont laissé faire Jésus, et ses paroles, bien loin de signifier qu'il ne permettra pas ce que d'autres ont permis, feraient plutôt supposer que ses sentiments doivent être ceux de tous et qu'il parle aussi pour ses compagnons. Pierre — « lui dit », — protestant d'abord par un cri de surprise contre un acte dont il ne comprend pas le sens ni la portée : — « Seigneur, tu me laves les pieds ! » Jésus répondit », — lui donnant d'abord à entendre que la chose a une importance mystique dont le disciple sera instruit plus tard, — « et il lui dit : « Ce que je fais, tu ne le sais pas à présent, mais tu le comprendras après ». — Parole à double entente, comme il convient en ce cas mystérieux : Pierre ne sait pas pourquoi Jésus veut lui laver les pieds, il le saura tout à l'heure. Pierre ne comprend pas le sens profond de cet acte, il ne comprendra que plus tard, après la résurrection, le bienfait de la croix, le sacrement de l'eucharistie. Sans tenir compte de cet avertissement, — « Pierre lui dit: « Tu ne me laveras pas les pieds, jamais! » — En apparence, il ne fait preuve que d'humilité obstinée, non réglée par les lumières de la vraie foi. Mais son entêtement serait exagéré au point

laveras pas les pieds, jamais ! » Jésus lui répondit : « Si je ne te lave pas, tu n'as point part avec moi. » [9]Simon-Pierre lui dit :

d'en être invraisemblable, si l'on n'avait égard au symbolisme du récit : le service que Jésus veut rendre est celui de sa mort, figurée dans l'eucharistie, et le discours de Pierre est l'équivalent de celui qu'il tient dans les synoptiques lorsque Jésus prédit sa passion pour la première fois (Mt. xvi, 22 ; cf. Mc. viii, 32) : « A Dieu ne plaise, Seigneur ! cela ne t'arrivera pas ! » — « Jésus lui répondit », — et cette seconde réponse n'est pas non plus intelligible si l'on ne s'élève de la circonstance figurative à l'objet figuré : — « Si je ne te lave pas, tu n'as point part avec moi ». — Ainsi Pierre sera damné si Jésus ne lui lave pas les pieds. Il est clair qu'un bain de pieds n'est pas le service véritable que l'on doit accepter du Christ. L'évangéliste a eu soin d'écrire : « Si je ne te lave pas », sans ajouter : « les pieds », pour laisser une ouverture plus facile à l'interprétation allégorique. L'assertion se rapporte directement aux mystères chrétiens, le baptême et l'eucharistie, proclamés tous deux nécessaires et ramenés au symbole unique de l'eau vivifiante, à l'idée unique du salut procuré par Jésus mort et ressuscité. Il n'est pas question de rectifier les sentiments personnels de Pierre, mais la thèse du messianisme juif qui est recélée dans son discours : Pierre ne veut pas que Jésus s'abaisse dans le service de la mort ; Jésus répond que ce service garantit l'efficacité permanente des rites sanctifiants qui unissent le chrétien à la source de la vie éternelle (cf. vii, 37-39, *supr.* p. 272) ; sans le service pas de sacrements, et sans les sacrements pas d'union. Le sens littéral et extérieur de la condition imposée par Jésus à Pierre est donc une demande d'obéissance d'où dépend le maintien de la société entre maître et disciple ; mais, comme la société de Jésus n'est pas une amitié vulgaire, on passe tout naturellement de ce premier sens au second, au sens spirituel et intime, l'union à Jésus, la participation au bienfait de sa mort par le moyen de la foi et des sacrements chrétiens. La nécessité du baptême et de l'eucharistie a déjà été affirmée antérieurement (iii, 5 ; vi, 53) ; loin d'être indifférent à l'égard des signes cultuels, des symboles sacrés et efficaces, le Logos-Christ s'y intéresse, et tout naturellement, étant lui-même une sorte de sacrement vivant et agissant, en même temps qu'un puissant initiateur et un dieu objet de culte (cf. Wetter, 61).

Pour la continuité du sens extérieur, et selon l'humeur prompte de l'apôtre aussi bien que son ardente affection pour Jésus, — « Simon-

« Seigneur, non les pieds seulement, mais encore les mains et la tête. » [10]Jésus lui dit : « Qui s'est baigné n'a pas besoin, [si ce n'est pour les pieds,] d'être lavé, mais il est tout pur. Vous

Pierre lui dit : « Seigneur, pas seulement les pieds, mais aussi les mains, et la tête ». — Pierre offre maintenant à l'ablution toutes les parties visibles de son corps, afin de garantir le mieux possible son union avec son Maître : il ne cesse pas de se méprendre sur la véritable signification de ce que veut dire le Christ, comme font, depuis le commencement de notre évangile, tous les interlocuteurs de Jésus, et comme ils feront jusqu'à la fin. Suivant toujours la double ligne de son enseignement allégorique, — « Jésus lui dit », — d'après le texte ordinaire : — « Celui qui est baigné n'a pas besoin d'être lavé, si ce n'est quant aux pieds, mais il est tout pur ». — A la lettre cela veut dire que l'homme qui s'est baigné ne peut plus avoir que de menues souillures aux pieds, contractées depuis le bain, en allant et venant. Mais ici, plus encore peut-être que dans les réflexions précédentes, le sens littéral se dénonce comme incomplet et dépourvu d'équilibre. Le bain total est le baptême ; l'ablution nécessaire des pieds concerne les péchés commis après le baptême, et elle n'est pas ce que la tradition catholique appelle le sacrement de pénitence. Ce qui purifie le fidèle de ses fautes quotidiennes, c'est l'imitation de ce que Jésus a fait pour les siens, comme lui-même va le dire bientôt (XIII, 15), imitation qui ne consiste pas dans l'action de laver les pieds des croyants, si recommandable que soit cette œuvre de charité (cf. I TIM. V, 10), mais en ce que cette action signifie dans le cas présent, à savoir la participation au service accompli par Jésus mourant, la communion eucharistique et la pratique de l'amour parfait, ces deux objets, le sacrement et le dévouement étant réunis dans le présent tableau, comme ils le seront, dans les discours qui vont suivre, sous le symbole de l'agape-eucharistie et sous le précepte de l'amour. Tout cela ne fait qu'un grand symbole, un grand devoir, une réalité mystique, l'*agapé*, qui donne perpétuellement Jésus aux siens et les fidèles les uns aux autres. Des considérations sur ce que la théologie postérieure appelle péchés mortels et péchés véniels seraient hors de propos : il est sous-entendu que ceux qui sont de Dieu, une fois régénérés, ne tomberont pas dans la masse de perdition, et qu'ils se conservent dans l'amitié de Jésus par le moyen qui vient d'être dit.

Un certain nombre d'anciens témoins (ms. S, mss lat.) n'ont pas les mots : « si ce n'est les pieds ». On suppose volontiers que ces mots ont

aussi vous êtes purs, mais non pas tous. » [11]Car il connaissait celui qui allait le livrer ; c'est pourquoi il dit : « Vous n'êtes pas tous purs. »

été omis parce qu'ils ont été jugés contradictoires à la fin de la phrase : « mais il est tout pur ». Cependant les mots en question peuvent être compris aussi bien en glose explicative, et le discours serait mieux équilibré dans la simple assertion : « Celui qui est baigné n'a pas besoin d'être lavé, mais il est tout pur ». La signification particulière du lavement des pieds ne tient pas à l'exception qui serait faite en cet endroit, où le baptême passe au premier plan, et l'évangéliste a pu se borner à insinuer, contre les Juifs et les sectateurs de Jean, que le bain baptismal n'avait pas besoin d'être réitéré. La nécessité du bain complet, c'est-à-dire du baptême, est exclue pour ceux qui l'ont reçu et qui par là sont devenus purs ; la nécessité de recevoir et l'obligation de continuer, en le pratiquant, le service du lavement des pieds, c'est-à-dire ce qu'il signifie, subsiste pour les purs et n'existe même, en un sens, que pour eux. L'idée de purification est tout à fait accessoire dans le symbole du lavement des pieds ; elle n'y est que par la connexion, plus ou moins artificielle, de ce symbole avec celui du bain baptismal. La signification propre du lavement des pieds est celle de l'eucharistie, de la vie sacrifiée par amour, de la charité servante jusqu'à la mort. C'est le choix défectueux du symbole qui en rend l'intelligence difficile, et cet inconvénient se fera sentir jusqu'au bout. Il ne semble pas que cette incohérence autorise à voir dans les derniers propos échangés entre Pierre et Jésus (XIII, 9-10) une surcharge rédactionnelle. C'est plutôt l'ensemble du récit qui ne donne pas une grande impression de primitivité : il fait valoir l'idée de l'expiation par le Christ médiateur, sur laquelle insiste la première épître, et le symbolisme subtil de la description est plutôt dans le goût de l'épître que dans celui du document fondamental de l'évangile. Le lavement des pieds a pu être substitué à un récit de la cène qu'on n'a pas voulu garder, et dont l'absence demeure sensible.

« Vous aussi, vous êtes purs, mais pas tous ». — Jésus, remarque l'évangéliste, disait cela à cause de Judas, — « car il connaissait celui qui allait le livrer ». — On nous l'a dit depuis longtemps (VI, 64, 70-71), et déjà à propos de l'eucharistie. — « C'est pourquoi il dit : « Vous n'êtes pas tous purs ». — La réflexion concernant Judas a pour objet de maintenir la perspective de trahison, de ténèbres et de mort, qui enveloppe le dernier repas du Christ avec les siens ; et c'est aussi

[12] Lors donc qu'il leur eut lavé les pieds, qu'il eut repris ses vêtements, et qu'il se fut remis à table, il leur dit : « Comprenez-vous ce que je vous ai fait ? [13]Vous m'appelez Maître et Seigneur, et bien vous dites, car je (le) suis. [14]Si donc moi, le Seigneur et le Maître, je vous ai lavé les pieds, vous devez, vous aussi, vous laver les pieds les uns aux autres. [15]Car c'est un exemple que je vous ai donné, afin que, comme je vous ai fait,

une occasion dont l'évangéliste a profité pour rappeler que Jésus n'ignorait rien de ce qui devait lui arriver. Il ne faut pas chercher d'autre signification à cette remarque, à moins qu'elle ne contienne en même temps un avertissement pour les faux frères : Judas n'est pas pur ; le lavement des pieds, c'est-à-dire l'eucharistie, n'est pas, ne devrait pas être pour lui ; il a pourtant reçu de Jésus le même service que les autres disciples, mais on ne relèvera que plus loin les conséquences de son indignité.

« Lors donc qu'il leur eut lavé les pieds, qu'il eut repris ses vêtements et qu'il se fut remis à table », — il parla à ses disciples avec pleine autorité. Ainsi reprendra t-il la vie, après le service de la mort, et s'assiéra-t-il dans la gloire céleste, présidant par l'Esprit à la conduite de son Eglise et au salut de ses fidèles. — « Il leur dit : « Comprenez-vous ce que je vous ai fait ? » — Question posée tout exprès pour indiquer au lecteur la portée symbolique de l'acte dont on parle ; s'il ne s'agissait que d'un exemple, on aurait écrit : « Savez-vous pourquoi j'ai fait cela ? » La suite du discours est conforme au principe du double sens. — « Vous m'appelez « le Maître » et « le Seigneur », — continue Jésus, — « et vous dites bien », — vous avez raison de m'appeler ainsi, — « car je le suis ». — Les noms (ὁ διδάσκαλος, ὁ κύριος) correspondent à *rabbi* et *mar*, titres donnés aux rabbins par leurs élèves ; mais il est évident que le Christ est docteur et seigneur en un sens bien plus élevé que les maîtres juifs. On sait que, dans Matthieu (XXIII, 8), Jésus défend à ses disciples de s'appeler « maître » (*rabbi*), et veut garder pour lui seul cette qualité. — « Si donc moi, le Seigneur et le Maître, je vous ai lavé les pieds, vous devez, vous aussi », — recueillant la leçon de votre Maître, et obéissant au précepte de votre Seigneur, — « vous laver les pieds les uns aux autres. Car c'est un exemple que je vous ai donné, afin que, selon que je vous ai fait, vous fassiez aussi ». — On lit pareillement dans la première aux Corinthiens (XI, 24-25), après les paroles de l'institution eucharistique : « Faites ceci en mémoire de moi. »

vous aussi fassiez. [16]En vérité, en vérité je vous dis, il n'est pas

Nonobstant la place assignée au lavement des pieds dans les cérémonies baptismales de certaines Eglises, au IIIe et au IVe siècle (cf. AMBROISE, *De myst.* 6), et dans l'office ecclésiastique du jeudi saint, la tradition n'a jamais entendu cet ordre à la lettre. Cependant aucun sacrement ne peut s'autoriser d'une recommandation plus formelle et plus précise. Si le lavement des pieds n'est pas devenu un sacrement ecclésiastique, quoique le récit, pris littéralement, et scolastiquement interprété, eût dû conduire à ce résultat, ce n'est point parce que le précepte ne serait particulier que dans la forme et embrasserait toutes les œuvres de charité, car le précepte est aussi déterminé que l'exemple, et on le détruit en l'universalisant ; ce n'est point non plus parce que le précepte se rapporterait à la disposition morale du renoncement personnel, non à l'acte même où un exemple de renoncement a été donné par le Christ, car Jésus prescrit le lavement des pieds et non le renoncement, il indique un exemple à suivre comme il l'a donné, non à imiter sous telle autre forme que l'on voudra ; mais c'est que le lavement des pieds n'était que le symbole d'un sacrement existant ; c'est que la recommandation concernait l'acte en tant que figuratif, s'appliquait à la chose signifiée, non au symbole ; c'est qu'il était trop tard, lorsqu'on interpréta cette allégorie comme un récit ordinaire, pour que le lavement des pieds se fît une place importante dans la liturgie et entrât dans le système sacramentel de l'Eglise. Il est bien vrai que le précepte du Christ est à entendre dans un sens plus large que la lettre, mais cette interprétation n'est justifiée que par le caractère symbolique de l'acte qui est l'objet du précepte ; c'est dans ce symbolisme et non ailleurs qu'on doit la puiser. Jésus ayant figuré dans le lavement des pieds la totalité du service qu'il a rendu à l'humanité, principalement dans sa mort, c'est ce service tel que Jésus l'a pratiqué sur la croix, tel qu'il l'a représenté dans l'eucharistie, qui est recommandé au chrétien ; c'est dans l'esprit de Jésus mourant que le chrétien doit participer à l'agape eucharistique et exercer la charité, pour demeurer uni à Jésus par l'une et par l'autre, par l'une dans l'autre. Le Christ va proclamer heureux (XIII, 17) celui qui suivra son exemple ; la promesse serait encore disproportionnée à son motif, si un seul acte symbolique ne résumait pas le tout du christianisme, l'amour sacrement et dévouement.

Puisque le Logos incarné s'est fait le serviteur des hommes, ceux qui sont sauvés par lui doivent être prêts à l'imiter. — « En vérité,

serviteur plus grand que son seigneur, ni envoyé plus grand que celui qui l'envoie. [17] Si vous savez ces choses, heureux serez-vous, pourvu que vous les pratiquiez. [18]Ce n'est pas de vous tous que je parle : je connais ceux que j'ai choisis ; mais il faut que l'Ecriture soit accomplie : « *Celui qui mangeait mon pain a levé contre moi le talon.* » [19]Dès maintenant je vous le

je vous dis, un serviteur n'est pas plus grand que son seigneur, ni un envoyé », — ce n'est pas sans intention que le rédacteur place ici le mot « envoyé » (ἀπόστολος), qui n'est jamais employé dans notre évangile pour désigner les Douze, — « plus grand que celui qui l'envoie. » — Le chrétien n'a pas d'idéal plus élevé que le Christ ; car il va sans dire que le maître et celui qui envoie ne sont pas autres que Jésus lui-même, et qu'il n'y a pas ici, à proprement parler, de comparaison, mais une allégorie conforme aux habitudes du langage johannique. La sentence synoptique (Mt. x, 24-25 ; Lc. vi, 40) : « Le disciple n'est pas au-dessus du maître », reçoit ici une application assez nouvelle. — « Si vous savez cela », — si vous comprenez la leçon du lavement des pieds, — « heureux serez-vous en le faisant ». — Car le salut dépend de l'union au Christ dans le sacrement et la pratique de la charité.

Il est ensuite question du traître, comme si la pensée du Christ en était obsédée, mais c'est le rédacteur qui entrecoupe ainsi le discours pour y loger une nouvelle annonce de la trahison. La parole sur celui qui reçoit le Christ (xiii, 20) se rattache logiquement à la promesse qu'on vient de lire (xiii, 17) ; ainsi la prédiction, avec citation prophétique (xiii, 18-19), est une surcharge rédactionnelle ; par où l'on est rétrospectivement induit à considérer comme telle la prédiction déjà faite (xiii, 11, avec son introduction : « vous êtes purs, mais pas tous », à la fin de xiii, 10). — « Je ne dis pas cela de vous tous ». — Il en est un parmi les disciples qui n'est pas disposé à suivre la leçon donnée, et qui ne goûtera pas le bonheur promis. — « Je connais ceux que j'ai choisis ». — Le Christ sait ce que valent les onze disciples fidèles et ce que vaut Judas ; il s'est associé un traître, ce n'est pas qu'il se soit trompé sur son compte ; ce choix devait être fait pour réaliser le dessein providentiel qu'annonçait un texte prophétique. — « Mais il faut que l'Ecriture », — la parole du Psaume (xli, 10 ; ou la citation est très libre, ou elle est faite d'après une version autre que les Septante), — « soit accomplie : « Celui qui mangeait mon pain a levé contre moi le talon ». — L'ingratitude dont se plaint le psal-

dis, avant l'événement, afin que vous croyiez, quand il arrivera, que je (le) suis. [20]En vérité, en vérité je vous dis, qui reçoit quelqu'un que j'envoie, me reçoit, et qui me reçoit, reçoit celui qui m'a envoyé. »

miste est imputée à Judas, qui a été si longtemps commensal du Christ et qui assiste encore à ce repas de l'amour, qu'il souille de sa présence. La métaphore du coup de pied est prise du cheval qui rue, non de l'homme qui en fait tomber un autre en lui donnant un croc-en-jambe, surtout si l'on veut attribuer à cette dernière image le sens de tromper. Outre que le texte ne favorise pas cette interprétation, le Christ johannique n'est trompé par personne. L'emploi du passé marque la certitude de la prophétie et ne contient aucune allusion à des pourparlers de Judas avec les prêtres juifs : notre évangile ignore ces négociations. — « Je vous le dis dès maintenant », — ce n'est pas la première fois, mais « maintenant » s'entend par rapport à l'accomplissement de la prédiction, — « avant que la chose arrive » ; — et ainsi la trahison n'a pas encore de réalité actuelle, — « afin que, lorsqu'elle arrivera, vous croyiez que je suis » — ce que je prétends être et ce que je vous ai dit (sur cette locution, ὅτι ἐγώ εἰμι, cf. VIII, 24, 28), le Messie annoncé par les Ecritures, le vrai Fils de Dieu, envoyé par lui pour sauver le monde. Au lieu d'être déconcertée par l'événement de cette trahison, la foi des disciples devra en être plutôt affermie, puisque Jésus l'a prédit et que cette prédiction démontre qu'il était vraiment l'envoyé de Dieu, initié aux secrets de sa providence.

La sentence qui vient ensuite, empruntée à la tradition synoptique (Mt. x, 40 ; cf. Lc. x, 16), n'a de soi aucun rapport à la trahison de Judas. — « En vérité, en vérité je vous dis, qui reçoit quelqu'un que j'envoie me reçoit, et qui me reçoit reçoit celui qui m'a envoyé ». — Rattachée à son vrai contexte (XIII, 17), cette parole explique pourquoi celui-là peut être proclamé heureux, qui pratique la leçon de la charité ; en recevant l'envoyé du Christ, il reçoit le Christ, et Dieu dans le Christ. Pour l'application, « l'envoyé » du Christ s'entend dans un sens très large (ἄν τινα πέμψω). Celui qui a intercalé l'annonce de la trahison et pour qui Judas est le type du traître, du faux frère, dénonciateur juif ou chrétien apostat, exclut Judas de la félicité promise au vrai disciple ; il entend signifier ensuite que, nonobstant ces défections, la consolation reste acquise au chrétien fidèle, qui réalise la leçon du lavement des pieds ; celui-là reçoit le Christ et

[21]Cela dit, Jésus fut troublé en esprit, il fit une déclaration et dit : « En vérité, en vérité je vous dis que l'un de vous me livrera. »

Dieu. Le symbole du lavement des pieds finit ainsi par s'expliquer en termes suffisamment clairs. Recevoir l'envoyé de Jésus, tout fidèle du Christ (cf. Mt. x, 40) est recevoir le Christ, c'est communier avec tous les chrétiens au Christ lui-même et à Dieu dans et par l'*agapé*, amour-eucharistie. Ce n'est pas pour rien que l'évangéliste a écrit : « celui qui prend » (ὁ λαμβάνων), et non précisément : « celui qui reçoit » (ὁ δεχόμενος), comme on lit en Matthieu. Le mot « prendre », emprunté aux récits de l'institution eucharistique (Mc. xiv, 22 ; Mt. xxvi, 26 ; Lc. xxii, 17 ; cf. Jn, vi, 7), allait mieux au symbolisme du discours. Mais on ne peut guère s'empêcher de voir que les sentences empruntées à la tradition synoptique et la prédiction qu'elles encadrent sont de remplissage rédactionnel.

XXIII. — Le traitre

Avant d'adresser aux disciples fidèles les exhortations dont ils ont besoin, et de répandre devant eux les sentiments eucharistiques dont son âme est remplie, Jésus achève de démasquer le traître et le détermine à se retirer. — « Ayant dit cela », — non pas les toutes dernières paroles (xiii, 20), mais la prophétie de la trahison (xiii, 18-19), — « Jésus fut troublé en esprit », — non involontairement, comme s'il redoutait ce qui va s'accomplir, ni par une sorte d'inquiétude et d'impatience devant l'heure qui approche (le cas n'est pas le même que xii, 27), mais par l'impression de tristesse profonde que lui suggère la pensée du crime dont l'un des siens va se rendre coupable envers lui. Impression passagère, d'ailleurs, le Christ johannique pouvant bien éprouver un pareil sentiment, mais non s'y abandonner. — « Et il fit une déclaration », — littéralement : « il témoigna », dévoilant par sa science surnaturelle un projet qui n'est censé connu que du diable, inspirateur de Judas, et de Judas lui-même, si toutefois Judas en est déjà conscient. — « Et il dit : « En vérité, en vérité je vous dis que l'un de vous me livrera ». — C'est l'annonce de la trahison comme elle se lit dans Marc (xiv, 18) et dans Matthieu (xxvi, 21). Cette déclaration a été préparée plus haut, le Christ ayant commencé par dire : « Vous n'êtes pas tous purs » (xiii, 10), puis ayant

[22]Les disciples se regardaient les uns les autres, ne sachant de qui il parlait. [23]Il était un des disciples, couché au sein de Jésus.

donné plus de précision à sa pensée (XIII, 18) dans la citation du psaume, avant d'en venir à la dénonciation formelle ; tout ce développement sur la trahison doit être de la même main.

« Les disciples se regardaient les uns les autres, ne sachant de qui il parlait ». — Dans les deux premiers évangiles (Mc. XIV, 19 ; Mt. XXVI, 22), tous les disciples, affligés de la communication, demandent assez naïvement, et Judas comme les autres : « Est-ce moi ? » Dans Luc (XXII, 23), les disciples s'interrogent entre eux. Comme en d'autres cas, notre évangile individualise la donnée synoptique, et un seul disciple, qui tiendra désormais une place importante dans certains récits, interrogera le Christ. Les disciples n'ont pas l'air d'être inquiets pour eux-mêmes ni de faire un retour sur leur propre conscience ; chacun paraît sûr de soi et cherche à discerner sur la figure des autres un embarras qui décèlerait la trahison ; mais nul ne demande à Jésus de dénoncer publiquement le coupable. — — « Un des disciples était couché » — à table, — « près de Jésus », littéralement : « au sein de Jésus » (ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ). Pour mesurer la portée de cette expression, il faut se représenter les convives étendus sur un divan suivant la coutume antique, appuyés sur le bras gauche et se servant de la droite pour manger ; la tête du second convive se trouvait à la hauteur de la ceinture du premier, et, pour lui parler, il était obligé de se retourner vers la poitrine de son voisin ; c'est dans cette attitude que l'on va nous montrer le disciple parlant à Jésus (XIII, 25). De ce disciple on ne dit rien, si ce n'est qu'il était celui — « que Jésus aimait ». — Dans la perspective du récit, le disciple en question ne peut être qu'un apôtre, mais son anonymat éveille déjà l'idée d'un personnage symbolique, le type du vrai disciple, quand même l'intention du rédacteur évangélique aurait été d'identifier ce personnage à une individualité historique, afin d'attribuer à celle-ci la composition du livre. La place du disciple ne marque pas seulement l'amitié particulière que le Christ lui porte, mais sa participation plus complète à tous les biens spirituels qui du sein de Jésus doivent se répandre sur l'humanité (cf. VII, 38 ; et ce qui est dit du Fils, I, 18). Le même disciple sera encore tout près de la croix lorsque le Christ « rendra l'esprit » et que sortira de son côté le jet symbolique d'eau et de sang (XIX, 26, 30, 34-35). Pierre a recours à lui pour savoir qui est le traître ; un rapport analogue

que Jésus aimait. [24] Simon-Pierre donc lui fit signe et lui dit : « Dis, qui est celui dont il parle ? » [25]Celui-ci, se penchant à même sur la poitrine de Jésus, lui dit : « Seigneur, qui est-ce ? » [26]Jésus donc répondit : « C'est celui pour qui je vais tremper le mor-

existe entre les deux disciples toutes les fois qu'ils sont mis en scène (XVIII, 16 ; XX, 4, 8 ; et déjà, probablement, I, 35-42). Il faut entendre que la tradition johannique l'emporte en quelque façon sur la tradition proprement apostolique et qu'elle l'a enrichie. Peut-être est-ce avec intention qu'on ne marque point ici la place de Pierre ; comme premier apôtre, il aurait dû avoir celle qui est prise par le bien-aimé ; l'évangéliste n'ose pas lui assigner expressément une place inférieure. Pierre ne saurait être à gauche de Jésus, car on ne peut supposer qu'il communique avec le bien-aimé par-dessus la tête du Christ ; il serait plutôt à droite du disciple, dans la même position par rapport à lui que le disciple par rapport à Jésus.

« Simon-Pierre donc lui fit signe et lui dit : « Dis, qui est celui dont il parle ? » — Telle est la leçon de témoins autorisés (BC, mss. lat. Origène), et elle paraît supposer que le disciple saurait déjà qui est le traître, quoique Pierre soit censé s'être trompé dans cette hypothèse ; mais on peut l'entendre au sens de : « Demande-lui de qui il veut parler », ce qui revient pour le fond à la leçon d'autres témoins (Ss. mss. AD etc.) : « Il lui fit signe de demander de qui il parlait ». La mimique dont les paroles de Pierre sont accompagnées s'accorde mieux avec cette interprétation ; car on ne voit pas pourquoi Pierre, tout en parlant, ferait signe au disciple de lui donner réponse ; il demande au disciple, en joignant le geste à la parole, d'interroger Jésus. Tous les deux sont donc sûrs l'un de l'autre, et ils savent que le soupçon doit concerner un tiers. Ensemble ils représentent, on le verra mieux encore dans la suite, la totalité des croyants, ceux du judaïsme et ceux de la gentilité ; c'est pourquoi on laisse un peu dans l'ombre les autres disciples fidèles, le groupe des apôtres galiléens étant comme personnifié dans son chef. Pierre a eu recours au bien-aimé parce que celui-ci pouvait parler à Jésus sans être entendu des autres convives. Le disciple — « se penchant sur le sein de Jésus », — en se tournant vers lui, — « lui dit : « Seigneur, qui est-ce ? » — Au lieu de prononcer un nom, Jésus lui donne un signe. — « Jésus donc » — pour satisfaire le disciple — « répondit : « C'est celui pour qui je vais tremper le morceau et à qui je le donnerai ». — Il est parlé du « morceau » (τὸ ψωμίον) comme si le lecteur devait

ceau et à qui je le donnerai. » Ayant ainsi trempé le morceau, il le prit et le donna à Judas (fils) de Simon Iscariote. [27]Et après le morceau, alors entra en lui Satan. Sur quoi Jésus lui dit :

comprendre, sans autre explication, de quoi il s'agit. L'on suppose que la bouchée en question est un morceau de pain ou de viande trempé dans la sauce du plat, la présentation d'un morceau à tel convive étant selon les habitudes de la politesse orientale ; mais, dans cette hypothèse, le geste du Christ deviendrait une simulation de bienveillance. On a songé aussi au festin pascal et au plat de *charosheth* (cf. *E. S.* II, 518) où le chef de famille trempait des bouchées qu'il offrait à tous les assistants : vu le caractère secondaire du récit, rien n'empêche d'admettre ce retour à la tradition synoptique, d'autant que l'auteur utilise certainement à sa manière, en cet endroit, un trait des premiers évangiles (Mc. XIV, 20 ; Mt. XXVI, 23). Il y aurait donc allusion à un usage connu. Mais la pensée de l'auteur va plus loin que cette coutume pascale. — « Ayant donc trempé le morceau » — dans le plat, Jésus — « le prit et le donna à Judas (fils) de Simon Iscariote. Et après le morceau », — sitôt la bouchée reçue et absorbée par le destinataire, — « alors Satan entra en lui ». — Le rédacteur s'est inspiré du troisième évangile et de Paul. Luc (XXII, 14-23) dit que Satan était entré dans Judas Iscariote, et il raconte ensuite la dernière cène en mettant la dénonciation du traître après l'institution de l'eucharistie ; notre auteur transpose l'entrée de Satan dans le traître, par application de ce que dit la première aux Corinthiens (XI, 29) touchant le profanateur de l'eucharistie, qui mange et boit sa condamnation. C'est pourquoi il est dit que Satan entra dans Judas aussitôt après la bouchée reçue ; Jésus lui-même a livré le traître à Satan (cf. I Cor. V, 5 ; I Tim. I, 20) par le moyen de cette bouchée, qui, si l'on tient compte du procédé allégorique usité d'un bout à l'autre de notre évangile, ne peut pas être un aliment quelconque. A raison de cette signification eucharistique de la bouchée, la donnée synoptique touchant « celui qui met la main au plat avec » Jésus (Mc. XIV, 20, *supr. cit.*) est transformée de telle sorte que Jésus seul met la main au plat, et que Judas ne fait plus que prendre ce que Jésus lui offre. D'après le récit précédent (XIII, 2), le projet de trahison aurait été formé par Satan dans le cœur de Judas avant le dernier repas, et ce qui nous est dit maintenant de l'entrée du diable en Judas semble doubler cette indication ; quoique notre passage dise un peu plus que l'autre, le double emploi n'est pas

« Ce que tu fais, fais-le vite. » [28]Or aucun des convives ne comprit pourquoi il avait dit cela. [29]Car quelques-uns pensèrent, comme Judas avait la bourse, que Jésus lui disait : « Achète ce dont nous avons besoin pour la fête », ou de donner aux pauvres quelque chose. [30]Ayant donc pris le morceau, il sortit aussitôt.

niable, et il s'explique par le caractère secondaire et rédactionnel du présent développement.

« Jésus donc », — ayant ainsi livré Judas au pouvoir de Satan, — « lui dit : « Ce que tu fais », — ce que tu as à faire, — « fais le vite ». — L'évangéliste entend signifier que le diable, et Judas, et les Juifs auraient été impuissants contre Jésus si le Christ n'eût consenti lui-même à sa mort, s'il n'eût présidé à l'accomplissement des desseins providentiels, s'il n'eût pris, pour ainsi dire, l'initiative de ce qu'on allait faire contre lui. Judas, bien que moralement possédé par Satan, n'aurait pas bougé si le Christ n'avait pas voulu qu'il marchât. L'ordre est équivoque avec intention, pour que Judas seul comprenne, et que les autres disciples ne se doutent de rien. Ceux-ci, vu l'extraordinaire faculté de contre-sens qui caractérise dans notre évangile les auditeurs de Jésus, pourront penser qu'il s'agit d'une commission vulgaire.— « Or aucun des convives », — pas même le disciple bien aimé, qui maintenant connaissait le traître, — on ne dit pas, et peut-être fait-on exprès de ne pas dire qu'il ait fait part de cette connaissance à Pierre, — « ne comprit pourquoi » — Jésus — « avait dit cela. Car quelques-uns pensaient », — et les autres n'avaient pas de meilleure explication, — « comme Judas avait la bourse », — le rédacteur nous l'a déjà dit à propos de l'onction (XII, 6), — « que Jésus lui disait d'acheter ce dont ils avaient besoin pour la fête ». — Ce qui laisse entendre que le festin pascal est encore à venir. — « Ou de donner quelque chose aux pauvres ». — La distribution des aumônes se fit de bonne heure par les administrateurs des communautés chrétiennes ; le mauvais chrétien, le faux converti, peut être un de ceux-là. L'Eglise est comme les disciples, elle ignore ces faux frères jusqu'à ce qu'ils se tournent ouvertement contre elle, et les trahisons, bien que souvent prévues, la surprennent toujours.

« Ayant donc pris le morceau », — puisque Jésus le lui présentait, Judas, qui avait compris ce que les disciples ne comprenaient pas, — « sortit aussitôt ». — Il est parfaitement inutile de rechercher ce qui a pu se passer dans la conscience de Judas, et de supposer que, se

Or il était nuit.
[31]Lorsqu'il fut sorti, Jésus dit :

voyant découvert, il a formé subitement sa résolution. C'est Satan qui forme la résolution dans le cœur de Judas, et Judas part pour exécuter cette résolution, parce que Jésus lui en a octroyé licence. Jésus a fait ainsi parce que son heure était venue. Ce mécanisme théologique n'a rien de commun avec la psychologie. — « Or il était nuit ». — L'heure est venue, et il fait nuit noire : c'est l'heure de la puissance des ténèbres (Lc. XXII, 53 ; cf. *supr.* IX, 4 ; XI, 10). Le Christ donne congé au traître et à Satan avec lui. Judas, instrument inconscient de la Providence, mû par le diable, suit sa destinée en se conformant à l'ordre de Jésus ; à travers l'obscurité, moins sombre que son âme, il s'en va porter la dénonciation aux grands prêtres et accomplir le méfait que Satan lui a suggéré.

XXIV. — Le départ du Christ. Simon-Pierre

Par l'éloignement du faux frère le cercle des fidèles est comme purifié et constitué. L'amour du Christ pour les siens va s'épancher d'autant plus librement qu'il a été plus longtemps contenu. C'est la première et la seule fois que notre évangile montre le Christ en conversation intime avec les disciples : ainsi le voulait sans doute la conception systématique du livre. Un exposé direct de la doctrine johannique doit couronner l'œuvre, et il est fait aux seuls disciples, qui, en cette conclusion plus que partout ailleurs, représentent l'Eglise chrétienne. Comme la doctrine est censée se résumer dans la charité, rien n'a été plus facile que d'en faire un thème eucharistique, de façon à garder, en l'élargissant, le cadre des premiers évangiles. Un incident auquel la tradition synoptique attachait de l'importance, l'annonce du reniement de Pierre, y a gardé sa place (XIII, 36-38), amené par un artifice de dialogue, après que le Christ a formulé en général l'objet des discours qui vont suivre. Au fond, la rédaction a suivi l'ordre adopté dans le récit de Luc (XXII, 14-34), où on lit d'abord l'institution de l'eucharistie, puis la dénonciation du traître et l'avertissement à Pierre.

« Lorsque » — Judas — « fut sorti, Jésus », — comme s'il entonnait un chant de triomphe, non pour le soulagement qu'il éprouverait du départ du traître, mais par la plénitude de son contentement

« Maintenant le Fils de l'homme est glorifié,
Et Dieu est glorifié en lui.
[32]Si Dieu est glorifié en lui,
Dieu le glorifiera aussi en lui-même,
Et il le glorifiera bientôt.
[33](Mes) enfants, encore un peu je suis avec vous. Vous me chercherez, et, comme je disais aux Juifs qu'ils ne pouvaient

devant l'œuvre de salut qui s'achève en cette heure suprême, dit : — « Maintenant » — que la mort, venant derrière Satan et Judas, est près de saisir celui qu'elle ne pourra garder, — « le Fils de l'homme est glorifié » — par tout ce qu'il a fait en exécution des volontés célestes et par le sacrifice qu'il se dispose à accomplir, — « et Dieu », — aussi — « est glorifié en lui », — parce que les œuvres du Fils ont fait connaître le Père, contribuant ainsi à lui procurer l'honneur qui lui revient. Bien qu'elle manque dans les plus anciens témoins (mss. B S C D, Ss. mss. lat.), l'on doit restituer, au commencement du verset suivant, la proposition antécédente, nécessaire à l'équilibre du discours : — « Si Dieu a été glorifié en lui », — par laquelle s'établit la distinction entre la gloire acquise à Dieu par l'œuvre du Fils, et celle que Dieu va donner en récompense à celui-ci. La répétition des mêmes formules aura occasionné l'omission fortuite de la proposition conditionnelle. De même que le Père a été glorifié dans le Fils, par l'œuvre que celui-ci a réalisée sur la terre, — « Dieu aussi le glorifiera en lui-même »,—le Père, l'élevant jusque dans son humanité à la participation de la gloire divine, et récompensant ainsi l'abandon que le Christ a fait de sa propre vie ; — « et bientôt il le glorifiera ». — Cette gloire future ne tardera pas à parachever celle que lui vaut déjà son obéissance (cf. XII, 23, 28 ; XVII, 1-5).

Mais Jésus ne peut entrer dans sa gloire définitive qu'en se séparant des siens. — « Enfants ». — Seul endroit de l'évangile où se rencontre ce mot (τεκνία), qui est familier à la première épitre johannique (cf. XXI, 5, παιδία). — « Encore un peu je suis avec vous », — le peu de temps qui va s'écouler jusqu'à l'arrestation du Christ, bientôt suivie de sa mort ; ensuite viendra la séparation, à laquelle il convient de se préparer. — « Vous me chercherez ». — Les disciples souhaiteront ardemment revoir leur Maître, et inutilement, car ils ne pourront tout de suite le rejoindre au ciel. — « Et, comme je disais aux Juifs : « Vous ne pouvez venir où je vais », — référence au propos tenu durant la fête des tabernacles (VII, 33-34 ; cf. VIII, 21),

venir où je vais, à vous aussi je le dis maintenant. [34]Commandement nouveau je vous donne, que vous vous aimiez les uns les autres ; comme je vous ai aimés, que vous aussi vous aimiez

— « à vous aussi je le dis maintenant ». — La référence est peu naturelle, d'autant que l'application est toute différente, et que, dans un instant, Jésus va dire à peu près le contraire (XIV, 3-4) ; il semble que l'auteur joue avec un texte donné ; et en effet, cette parole n'est que pour amener la question de Pierre (XIII, 36), bien que celle-ci n'arrive pas tout de suite, et l'annonce du reniement. Ce verset du moins, sinon son contexte, est de remplissage rédactionnel.

Par manière de testament, comme consolation dans le présent, comme moyen et gage de réunion avec lui dans l'avenir, Jésus donne à ses disciples le précepte de la charité mutuelle. — « Je vous donne un commandement nouveau ». — La nouveauté du précepte consiste, dit-on, dans la perfection, jusqu'alors inconnue, de son accomplissement. Ce n'est peut-être pas ce que signifie le texte, conçu dans l'esprit et le style de la première épître johannique (II, 8-10 ; III, 23 ; cf. II JN. 5) ; et le précepte pourrait être nouveau tout simplement parce qu'il n'est pas dans le décalogue et qu'il a été érigé en loi fondamentale de l'évangile. — « Que vous vous aimiez réciproquement, comme je vous ai aimés », — jusqu'au dernier terme de l'amour (XIII, 1). — « Que vous aussi vous aimiez réciproquement ». — Ce commandement nouveau est l'équivalent johannique de « la nouvelle alliance dans le sang » (I COR. XI, 25) ou du « sang de la nouvelle alliance » (MC. XIV, 24 ; MT. XXVI, 28 ; LC. XXII, 20), qui est, dans Paul et dans les synoptiques, la définition du mémorial eucharistique. Il n'est pas question d'alliance, parce que notre évangile, complètement dégagé du judaïsme et de sa terminologie, ne considère pas l'économie chrétienne du salut, le mystère chrétien, comme un renouvellement de l'ancien pacte. La charité n'est plus l'accomplissement de la Loi, au sens du discours sur la montagne, mais une religion nouvelle. On a pu voir le sens large et compréhensif qui s'attache dans nos récits au mot *agapé* : c'est toute l'institution chrétienne fondée sur la charité de Jésus, laquelle est source et forme du salut, principe de l'union dont l'eucharistie est la condition mystique et le symbole efficace. Ainsi comprise, la charité est vraiment une création nouvelle. Aussi bien est-ce à ce signe de la charité mutuelle que l'on reconnaîtra les disciples de Jésus (cf. I JN. III, 10-11). — « C'est à cela que tous vous reconnaîtront pour mes disciples : si vous avez de l'amour

les uns les autres. [35]A cela tous vous reconnaîtront pour mes disciples, si vous avez de l'amour les uns pour les autres. »

[36]Pierre lui dit : « Seigneur, où vas-tu ? » Jésus répondit : « Là où je vais tu ne peux maintenant me suivre ; mais tu (me) suivras plus tard. » [37]Pierre lui dit : « Seigneur, pourquoi ne puis-je

les uns pour les autres ». — Dans le temps où écrit l'auteur, l'expérience en est acquise, et il s'en glorifie, comme feront bientôt les apologistes du christianisme.

Si élevé que soit cet enseignement, il n'en est pas moins vrai que, dans l'ensemble, le préambule des discours après la scène est un morceau artificiel et quelque peu incohérent, dont les éléments (XIII, 31-32, 33, 34-35) sont juxtaposés plutôt que liés. A peine commencé, le discours est interrompu par une réflexion de Pierre : autre artifice qui se retrouvera dans le chapitre suivant. Après l'annonce du reniement le discours reprendra brusquement (XIV, 1) et manquera d'exorde : cet exorde subsiste peut-être, retouché et un peu dilué, dans les premières lignes de notre passage (XIII, 31-32).

« Simon Pierre », — frappé de ce que Jésus a dit de son prochain départ (XIII, 33), et n'ayant pas compris qu'il s'agissait de sa mort, — ce qui serait grandement invraisemblable si l'on devait apprécier le cas au point de vue de la réalité, — ne fait pas attention au « précepte nouveau » que vient de donner le Christ (parce que le précepte a été surajouté au récit concernant Pierre), et avec la plus grande naïveté — « lui dit : « Seigneur, où vas-tu ? » — Comme il est ordinaire en ces sortes de dialogues, au lieu de s'expliquer, le Christ répète et accentue l'assertion mystique sur laquelle s'est mépris l'interlocuteur. — « Jésus répondit : « Où je vais tu ne peux maintenant me suivre. » — Car il faudrait premièrement accompagner le Christ dans sa passion. — « Mais tu me suivras plus tard. » — Une prophétie énigmatique complète l'assertion équivoque : Pierre rejoindra par le martyre, — et probablement l'évangéliste entend-il déjà par là le martyre de la croix (comme le rédacteur de XXI, 18-19 ; cf. GRILL, 43), — le Christ dans sa gloire. L'appendice de l'évangile (c. XXI) marquera plus expressément la destinée de Pierre ; dans notre passage, il s'agit surtout de montrer la prescience du Christ. — « Pierre » — qui, naturellement, comprend de moins en moins, — « lui dit : « Seigneur, pourquoi ne puis-je pas te suivre maintenant ? » — Le disciple est censé soupçonner que Jésus se défie de son courage ; qu'une mission très périlleuse va être tentée en dehors de la Pales-

te suivre maintenant? Je donnerai pour toi ma vie. » [38]Jésus répondit : « Tu donneras pour moi ta vie? En vérité, en vérité je te dis, coq point ne chantera que tu ne m'aies renié trois fois. »

tine ; que Jésus va l'entreprendre seul, ne comptant pas trouver appui dans ses disciples, pas même en lui Simon-Pierre ; il entend d'une impuissance morale ce que le Christ a dit d'une impossibilité providentielle. Et ses conjectures sont prophétiques à leur manière : sans qu'il s'en doute, le grand voyage à l'étranger, chimère aujourd'hui, sera plus tard une réalité. — « Je donnerai ma vie pour toi. » — Il n'y a pas de raison pour que Jésus ne l'emmène pas avec lui, quels que soient le but du voyage et les dangers qu'on y pourra courir. Cette protestation, qui va être démentie par Jésus lui-même et par un fait douloureux, ne laisse pas non plus d'être comme une prévision inconsciente. Pierre mourra pour le Christ, comme il le dit, mais plus tard. L'évangéliste sait fort bien comment la chose est arrivée, et l'on s'en aperçoit. — « Jésus répondit : « Tu donneras ta vie pour moi ? » — Hélas ! — « le coq ne chantera pas » — cette nuit — « que tu ne m'aies renié trois fois ». — Jésus n'éclaircit pas l'équivoque de son discours, et il ne parle plus d'avenir éloigné ; il relève les dernières paroles de Pierre, pour annoncer qu'elles seront contredites par d'autres paroles du même disciple avant l'aurore du lendemain. La prédiction du Christ est celle que donnent les synoptiques (Mc. XIV, 30 ; Mt. XXVI, 34 ; Lc. XXII, 34. La protestation de Pierre, XIII, 37, est conforme pour l'idée à Lc. XXII, 33, mais le style en est purement johannique ; cf. X, 17-18). L'ardeur de Simon-Pierre était sincère, mais il ne comptait pas avec son infirmité. Il faut dire toutefois que les paroles de Jésus sont beaucoup moins un avertissement donné à la présomption de son disciple qu'une marque de science divine ; le reniement n'est pas tant une faute de Pierre qu'un accident prévu par le Christ, une chose qui devait arriver, et que le Fils de Dieu, initié à tous les secrets du Père, a fait connaître par avance.

XXV. — Consolation et promesse

Le discours de consolation se continue sans égard à l'échange de propos qui vient d'avoir lieu entre Pierre et Jésus. C'est pourquoi quelques anciens témoins ont cru devoir marquer ici une reprise : « Et il dit à ses disciples » (ms. D, mss. lat.), ou bien : « Jésus dit »

XIV, « [1]Que votre cœur ne se trouble pas.
Croyez en Dieu ; en moi aussi croyez.
[2]En la maison de mon Père sont demeures nombreuses.
Sinon, je vous aurais dit que je vais vous préparer place.

(Ss.). Idées générales de l'allocution, qui d'ailleurs n'est pas logiquement suivie : qu'on n'ait pas de crainte, des places seront gardées aux siens près de Dieu par le Christ, envoyé de Dieu (XIV, 1-14) ; le Défenseur sera envoyé, le Père et le Fils viendront habiter dans les fidèles (XIV, 15-24) ; le Paraclet enseignera tout, que l'on se tienne en paix, il est temps maintenant pour le Fils d'aller au Père (XIV, 25-31).

« Que votre cœur ne se trouble pas. » — Ce conseil n'a rien à voir avec l'annonce du reniement, mais il est en rapport avec la perspective de la séparation, qu'ont ouverte les premières paroles du Christ après le départ de Judas (XIII, 31-32 ; cette perspective est explicitée dans le v. 33, qui est rédactionnel ; originairement les vv. 31-32 ne venaient pas après l'annonce de la trahison, mais plutôt après le récit qu'a remplacé le lavement des pieds). La séparation du Maître et des disciples, voulue par Dieu, ne sera pas de longue durée. — « Croyez en Dieu », — c'est-à-dire : ayez confiance en lui ; — « croyez aussi en moi ». — Cette distinction nette de Dieu (ὁ θεός) et du Christ se remarquait déjà dans le préambule (XIII, 31-32). La leçon de confiance est un écho de la parole du Christ en Marc (XI, 22-24), et l'on trouvera plus loin (XIV, 12) le commentaire des paroles qui suivent, dans le même évangile, touchant les miracles que feront les croyants L'on doit avoir confiance en Dieu et en celui qu'il a envoyé, parce qu'il y a des places pour tous les élus dans la maison du Père céleste. — « Dans la maison de mon Père sont plusieurs demeures. » — Que ces places soient aussi variées que nombreuses, et qu'il y ait des degrés dans la gloire des bienheureux, le texte ne le dit pas, bien qu'on l'ait entendu ainsi de très bonne heure (IRÉNÉE, *Haer.* V, 36, 2). Jésus ne rassure pas ses disciples en leur annonçant qu'ils auront des places inégalement brillantes dans le ciel, mais qu'ils auront tous et chacun la leur. — « Si cela n'était », — s'il n'y avait pas assez de places toutes prêtes, — « je vous aurais dit que je vais vous préparer une place ». — La traduction de ce passage est très discutée à cause de la suite : — « Et si je vais vous préparer une place, je reviendrai », — qui semblerait supposer le contraire de ce qui vient d'être dit, en laissant entrevoir comme prochaine la parousie. On a proposé de traduire : « sinon, je vous aurais dit » — cela, qu'il n'y

[3]Et si je vais vous préparer place, je reviendrai et vous prendrai près de moi, afin que, là où je suis, vous aussi soyez. [4]Et du lieu où je vais vous savez le chemin. » [5]Thomas lui dit :

avait pas de place, — « parce que je vais vous préparer place ». — Mais s'il y a des places, et il y en a, elles n'ont pas besoin d'être préparées. On a traduit aussi : « sinon, vous aurais-je dit que je vais vous préparer une place ? » Hypothèse qui prête à la même objection, sans compter que la référence n'aurait pas d'objet. D'autre part, il est arbitraire (nonobstant l'omission de cette ligne dans Aphraates et l'évangéliaie syro-palestinien, facile à expliquer par un accident de copie) de regarder comme interpolé le membre de phrase : « Et si je vais vous préparer une place », et d'entendre tout le passage comme une négation de la parousie : « Sinon je vous aurais dit que j'irais vous préparer une place et que je reviendrais », etc. La longueur de cette phrase négative serait bien étrange. Mais il semble que celui qui a écrit la phrase embarrassée : « Et si je vais vous préparer une place, je reviendrai », a réellement voulu introduire la parousie dans un morceau où il n'en était pas question. Après la strophe sur les places qui sont toutes prêtes auprès du Père (XIV, 1-2), venait la strophe (XIV, 6-7) : « Je suis la voie », etc., qui montre comment l'on arrive à ces places préparées. Les réflexions intermédiaires n'ont pas seulement pour objet d'introduire la perspective de la parousie, mais de préparer l'interruption de Thomas, par laquelle on rejoint : « Je suis la voie. » Le rédacteur s'est efforcé de présenter comme réalité l'hypothèse que l'auteur avait présentée comme étant sans objet — « Et si je vais vous préparer une place », — c'est-à-dire : lorsque je vous l'aurai préparée, — « je reviendrai et je vous prendrai auprès de moi », — ce qui ne peut s'entendre que de la parousie au sens des synoptiques et de Paul, mais avec la nuance de mysticisme qui caractérise notre livre, — « afin que là où je suis vous soyez aussi ». — Nonobstant la réintégration de la parousie dans la perspective, ce commentaire de la parole du Christ synoptique (MC. XIV, 28) : « Quand je serai ressuscité, je vous précéderai en Galilée », reste empreint d'une remarquable spiritualité. Assez plate cependant est la réflexion finale : « Et d'où je vais vous savez la route » ; mais le rédacteur n'a rien trouvé de mieux pour amener l'interruption de Thomas.

« Thomas », —au nom des disciples qui en sont encore à ne pas comprendre de quel séjour ni de quel chemin Jésus veut parler, — « lui

« Seigneur, nous ne savons pas où tu vas ; comment saurions-nous le chemin ? » 6Jésus lui dit :

« C'est moi qui suis la voie, la vérité, la vie.
Nul ne vient au Père que par moi.
7Si vous me connaissiez, vous connaîtriez aussi mon Père,
Désormais vous le connaissez et vous l'avez vu. »

dit : « Seigneur, nous ne savons pas où tu vas. » — Les disciples ne savent pas où est la maison du Père ! — « Comment connaîtrions-nous le chemin ? » — L'inintelligence des disciples dépasse ici toute mesure, mais on peut voir que le même procédé littéraire pour instituer les dialogues est constant dans notre livre. Et la présence du mot « chemin » dans la réponse du Christ n'empêche pas cette apparente réplique d'être tout autre chose que l'explication demandée par le Didyme. Il n'y sera même pas question de ce dont parlait Thomas, à savoir le départ du Christ et le chemin qui conduit où il va. La transition se fait sur ce mot « chemin », que le disciple prend dans un sens et que le Christ va prendre dans un autre sens.

« Jésus lui dit : « C'est moi qui suis la voie, la vérité, la vie. » — « La voie » devient ici un terme purement métaphorique. Le Christ est la voie, l'unique voie, parce que, — « nul n'arrive au Père si ce n'est par moi ». — Grande simplification de la mystique du temps, préoccupée de connaître la voie d'immortalité, l'itinéraire à suivre dans l'autre monde, à travers les sphères célestes, pour gagner le séjour des bienheureux (HEITMÜLLER, 149). Qui croit en Jésus n'a pas besoin d'autre gnose ; il est sûr d'atteindre le but et il y touche dès maintenant. Pour la même raison, le Christ est la vérité, parce que lui seul fait connaître Dieu, la réalité divine qui s'est manifestée en lui. Ainsi est-il la vie éternelle, et il la donne. Ainsi la foi du Christ est la religion, la vraie, l'unique, la seule où on trouve la vie éternelle. — « Si vous me connaissiez », — si les disciples savaient réellement qui est le Christ et quel rapport l'unit à Dieu, — « vous connaîtriez aussi mon Père », — les disciples connaîtraient Dieu dans le Christ et par lui. La nuance de reproche (εἰ ἐγνώκειτε... ἂν ἤδειτε, leçon des mss. B C L) est effacée dans certains témoins (mss. S D, mss. lat.), qui lisent : « Si vous me connaissez, vous connaissez le Père » (εἰ ἐγνώκατε... γνώσεσθε) ; mais la correction paraît voulue, et elle est plutôt démentie que favorisée par la suite : — « Désormais », — à raison de la présente instruction, — « vous le connaissez et vous le voyez ». — Littéralement : « vous l'avez vu » (ἑωράκατε), en sorte la remarque précé-

[8]Philippe lui dit: « Seigneur, montre-nous le Père, et cela nous suffit. » [9]Jésus lui dit : « Il y a si longtemps que je suis avec vous, et tu ne me connais pas, Philippe? Qui m'a vu a vu le Père. Comment peux-tu dire: « Montre-nous le Père? [10]Ne crois-tu pas que je suis dans le Père, et que le Père est en moi?

dente vise plutôt le passé. La vue de la divinité, qui était le point culminant de l'initiation dans les mystères païens, n'est qu'une illusion passagère en comparaison de cette révélation de Dieu dans Jésus (HEITMÜLLER, 150). Le vrai fidèle connaît et voit Dieu dans le Christ ; il est dans la voie, la vérité, la vie ; il est déjà sauvé. Par quoi il appert que le christianisme est le parfait mystère, le seul où l'on voie Dieu et où l'on reçoive un gage véritable d'immortalité.

Après cette déclaration, la demande de Philippe n'est pas loin d'être un démenti formel apporté au Christ. Le rédacteur veut amener une déclaration explicite sur la façon dont on voit le Père dans le Fils. — « Philippe », — très lourdement, — « lui dit : « Seigneur, montre-nous le Père, et cela nous suffit ». — Philippe, — et derrière Philippe, comme derrière Thomas, il faut voir tous les disciples, sauf le bien-aimé, si toutefois le rédacteur pense à lui, — Philippe n'a rien compris à ce qui vient d'être dit ; comme on parle de voir le Père, il pense à une apparition sensible, et il dit gaillardement, mais sans la moindre nuance de plaisanterie, que, si cette apparition se produit, lui et les autres disciples seront satisfaits. Cette fois, le Christ affectera l'étonnement devant une pareille infirmité d'esprit. — « Jésus lui dit : « Il y a si longtemps que je suis avec vous, et tu ne me connais pas, Philippe ! » — Ceci n'est pas une explication donnée au disciple, mais la simple constatation de la méprise. La question de Philippe montre qu'il ne connaît pas Jésus, puisqu'il ne sait pas voir en lui le Père. — « Qui m'a vu a vu le Père », — à condition de reconnaître qui est le Fils. — « Comment peux-tu dire : « Montre-nous le Père ? » — Pour qui a *vu* le Fils, cette requête n'a aucune raison d'être. Et cette argumentation tient beaucoup du jeu d'esprit, même du jeu de mots, puisque le mot « voir » est pris à double sens, et que, dans la réalité, bien des gens ont pu voir Jésus des yeux du corps sans le connaître véritablement et sans voir spirituellement le Père. En pareille matière, « voir » est plutôt « croire ». C'est pourquoi le Christ fait appel aussitôt à la foi de Philippe. — « Ne crois-tu pas que je suis dans le Père », — agissant par lui, — « et que le Père est en moi », — réellement présent et me communiquant sa puissance ?

Les paroles que je vous dis, je ne les dis pas de moi-même ;
Mais le Père, demeurant en moi, accomplit ses œuvres.
[11]Croyez, d'après moi, que je suis dans le Père et que le Père est en moi.
Sinon, à cause des œuvres mêmes croyez-le.
[12]En vérité, en vérité je vous dis, qui croit en moi fera, lui aussi, les œuvres que je fais,
Et il en fera de plus grandes, parce que je vais près du Père.
[13]Et quoi que vous demandiez en mon nom, je le ferai,

Ainsi l'on ne voit le Père et même on ne connaît le Fils que par la foi. Mais il ne faut pas demander comment Philippe, qui tout à l'heure ne connaissait pas le Christ, est censé croire maintenant que le Fils est dans le Père, et réciproquement.

Les paroles qui suivent (XIV, 10 *b*-11) s'adressent à tous les disciples et pourraient constituer une strophe indépendante, qui se rattacherait sans difficulté à la strophe sur « la voie » (XIV, 6-7). Elles ne contiennent rien de nouveau, les idées étant reprises des discours antérieurs, adressés aux Juifs (cf. V, 19 ; VII, 16 ; VIII, 23, 38, etc.). — « Les paroles que je vous dis, je ne les dis pas de moi-même ». — L'enseignement du Christ vient du Père. — « Et le Père, qui demeure en moi, accomplit » — par moi — « ses œuvres ». — Parole et œuvres ne sont qu'un seul témoignage divin. — « Croyez, sur ma parole, que je suis dans le Père et que le Père est en moi ; sinon », — les œuvres étant plus manifestement divines pour le commun des hommes, — « à cause des œuvres mêmes, croyez ».

Ces œuvres du Christ se continueront après son départ, et plus merveilleuses encore, par ses fidèles. — « En vérité, en vérité je vous dis, celui qui croit en moi fera aussi les œuvres que je fais », — c'est-à-dire les miracles et l'action spirituelle figurée par les miracles (cf. I, 50 ; V, 20), — « et il en fera de plus grandes ». — La naissance, le développement, la vie entière de l'Eglise sont présentés comme faisant suite à l'Evangile et comme le dépassant. Ce sera toujours le Christ qui agira ; tant qu'il vit avec ses disciples, son activité est limitée par les conditions de l'existence terrestre et les nécessités providentielles de son rôle auprès des Juifs ; ces limitations n'existeront plus quand il sera entré dans sa gloire, et c'est pourquoi l'œuvre des disciples sera plus merveilleuse que son œuvre personnelle. — « Parce que je vais près du Père, et, quoi que vous demandiez » —

Afin que le Père soit glorifié dans le Fils.

[[14]Si vous me demandez quelque chose en mon nom, je le ferai].
[15]Si vous m'aimez, vous garderez mes commandements. [16] Et moi
je prierai le Père, et il vous donnera un autre défenseur pour

au Père, — « en mon nom », — non pas de ma part et par commission de moi, ou à ma place, sens trop cherché, mais, sous l'invocation de mon nom et vous en recommandant, comme on pria et exorcisa dès les premiers temps du christianisme, — « je le ferai ». — On attendrait aussi bien : « il le fera » ; mais c'est tout un. — « Afin que le Père soit glorifié dans le Fils ». — Par cette conclusion l'on rejoint le début de la présente instruction (XIII, 31-32). Dans le verset suivant (XIV, 14), le texte est assez flottant. — « Si vous demandez », — plusieurs témoins lisent : « si vous *me* demandez », ce qui est peu naturel, — « quelque chose en mon nom, je le ferai ». — Ce verset manque dans quelques témoins et doit être considéré comme une répétition accidentelle ou une glose. Il n'est pas téméraire de penser que l'auteur, quand il parle de la prière au nom de Jésus, songe principalement aux prières qui accompagnent la cène eucharistique, et qui se font plus particulièrement au nom du Christ et en union avec lui. Du reste, il est évident que les communautés chrétiennes prient depuis longtemps « au nom de Jésus », et que le « nom » est invoqué en toute occasion, soit comme chargé de vertu, soit en manière de recours (cf. HEITMÜLLER, 150).

Le ton du discours change avec la parole — : « Si vous m'aimez vous garderez mes commandements ». — Et voici venir la promesse du Paraclet. Il semble qu'un morceau nouveau soit introduit (cf. MÜLLER, 35-38), en rapport peut-être avec l'intrusion du grand précepte (XIII, 34). Si l'on aime le Christ, on gardera ses préceptes, et Jésus obtiendra du Père, pour les disciples de la charité, un auxiliaire qui le remplacera lui-même auprès d'eux. — « Et moi je prierai le Père, et il vous donnera un autre défenseur », — quelqu'un qui me remplacera auprès de vous dans ce rôle d'assistance, — « pour qu'il soit avec vous toujours, » — au lieu de n'y rester que temporairement, comme le Christ en sa mission terrestre. Ce protecteur est l'Esprit, ainsi qu'il va être expliqué. Le rôle qu'on lui assigne ne semble pas être précisément celui de consolateur, mais le mot caractéristique de ce rôle (παράκλητος) a plutôt le sens d'auxiliaire, qui lui appartient dans Philon, mais avec une nuance plus précise de médiation, d'intercession et de soutien, l'Esprit tenant à l'égard des fidèles le rôle d'inter-

qu'il soit avec vous toujours : [17]l'Esprit de la vérité, que le monde ne peut recevoir, parce qu'il ne le voit pas et qu'il ne le connaît pas. Quant à vous, vous le connaissez, parce que chez vous il

cesseur auprès de Dieu et de protecteur du côté des hommes. Ce rôle est le même que celui du Christ, qui est présenté ici implicitement comme le premier défenseur des siens, et qui est qualifié tel explicitement dans la première épitre johannique. On peut donc traduire le mot par « défenseur », mais sans y attacher le sens technique du mot « avocat » (cf. BAUER, 138). Dans notre évangile, l'Esprit est présenté surtout comme le continuateur de la révélation inaugurée par le Christ. — « L'Esprit de la vérité », — l'esprit qui est la vérité et qui la donne (cf. XIV, 6). — « que le monde ne peut recevoir, parce qu'il ne le voit pas et qu'il ne le connaît pas ». — L'action de l'Esprit se confond en partie avec celle des sacrements chrétiens (cf. III,5-8 ; VI 63 ; XIX, 30, 34 ; I JN. V, 6-8), et cette circonstance aide à comprendre comment le monde ne voit pas l'Esprit, ne sait pas le voir sous ses manifestations extérieures et les dons extraordinaires qui apparaissent dans les communautés chrétiennes ; il ne le connaît pas non plus par l'expérience des communications intimes et personnelles qui ont leur source dans la régénération baptismale et leur aliment dans la communion eucharistique. — « Quant à vous, vous le connaissez, parce que chez vous il demeure et qu'en vous il est ». — Jésus emploie le présent (γινώσκετε), qui devient équivoque en français, non seulement pour marquer la permanence du rapport entre l'Esprit et les disciples, mais parce que l'Esprit, en un sens, leur a déjà été donné : le discours s'adresse en leur personne aux contemporains du rédacteur évangélique.

Si la mission de l'Esprit excluait toute présence du Christ, ce qui vient ensuite serait en contradiction avec ce qu'on vient de lire touchant l'envoi de l'Esprit défenseur. On dit que la même juxtaposition de l'Esprit et du Christ existe dans Paul (II COR. III, 17), sans que l'assistance de l'un soit incompatible avec la présence mystique de l'autre ; car le Christ est présent dans l'Esprit, comme le Père est présent dans le Fils (BAUER, 139). Mais les conditions ne sont pas précisément les mêmes ici que dans Paul, et nous avons plutôt une superposition de concepts différents, qui s'accordent dans la pensée du rédacteur en la façon que supposent les exégètes, mais qui n'en trahissent pas moins le travail de rédaction. Dans la conception du premier auteur, le Christ immortel, toujours présent aux siens, inti-

demeure et qu'en vous il est. [18]Je ne vous laisserai pas orphelins ; je viendrai à vous.

[19]Encore un peu, et le monde ne me verra plus ;
Mais vous me verrez, parce que je vivrai et que vous vivrez.
[20]En ce jour-là, vous connaîtrez que je suis en mon Père,
Et vous en moi, et moi en vous.

ment uni à eux, n'avait pas besoin de suppléant. Ce qui va être dit de la présence permanente du Christ (XIV, 19-21) rejoint, par dessus la promesse de l'Esprit (XIV, 16-17, 15 et 18 étant pour la transition), les déclarations relatives à la présence du Père dans le Fils (XIV, 11-13, 23-24), et la fin du chapitre (XIV, 25-31), quoique médiocrement homogène, paraît être de rédaction secondaire.

« Je ne vous laisserai pas orphelins ». — perpétuellement privés de ma présence et de mon assistance. — « Je viendrai à vous ». — Cette promesse ne vise point la parousie mais les apparitions du Christ ressuscité, et surtout sa présenee et son assistance durables, que figurent les apparitions transitoires. — « Ce verset, d'ailleurs, paraît avoir été écrit pour rejoindre, après la promesse de l'Esprit, ce qu'on va lire touchant la présence invisible du Christ dans les siens. — « Encore un peu, et le monde ne me verra plus », — ce monde, dont on vient de dire aussi, peut-être d'après le présent passage, qu'il ne connaît pas l'Esprit, parce qu'il ne le voit pas ; — « mais vous, vous me verrez, parce que je vivrai et que vous vivrez ». — Les verbes de cette phrase sont au présent, pour la raison qui a été dite plus haut (XIV. 7), sauf le dernier : « vous vivrez ». Ce texte ne signifie pas seulement que Jésus, ravi au ciel et n'existant plus que pour les siens, sera vu d'eux dans ses apparitions de ressuscité, mais que les croyants ne cesseront pas de voir le Christ spirituellement, dans le mystère, et de le reconnaître dans les sacrements et la vie de la communauté, parce que le Christ sera vivant en eux et qu'ils vivront en lui, tenant de lui la vie éternelle. — « En ce jour-là », — c'est-à-dire, au sens direct, le jour de la résurrection, et, au sens plus profond, pendant toute la durée du régime inauguré par la résurrection, pendant le règne indéfini du Christ invisible, — « vous connaîtrez que je suis en mon Père, vous en moi, moi en vous ». — Cette définition nette de l'union mystique se trouve maintenant parallèle à ce qui a été dit de la permanence de l'Esprit dans les croyants et peut servir à l'expliquer ; mais il ne semble aucunement qu'elle ait été d'abord conçue à cette fin.

21 Celui qui a mes commandements et qui les garde,
C'est celui-là qui m'aime.
Or celui qui m'aime sera aimé de mon Père ;
Moi aussi je l'aimerai et je me manifesterai à lui. »
22 Judas, non pas l'Iscariote, lui dit : « Seigneur, d'où vient

Cette connaissance expérimentale de la vie divine dans le Christ est réservée à ceux qui l'aiment. — « Celui qui a mes commandements », — en ayant été instruit et se les étant appropriés intérieurement par la foi, — « et qui les garde », — qui réalise dans l'amour la pratique de tous les commandements, — « c'est celui-là qui m'aime » — véritablement ; — « or celui qui m'aime sera aimé de mon Père, et moi aussi je l'aimerai », — l'amour étant le lien qui procure la présence du Père dans le Fils et du Fils dans ses fidèles, — « et je me manifesterai à lui ». — Il ne saurait plus être question ici d'apparitions du Christ ressuscité, mais de l'union mystique dont l'eucharistie est le symbole et le moyen. On peut contester que cette communication se fasse par l'Esprit, puisque Jésus ne parle en cet endroit que de lui-même, et, dans cette hypothèse, on doit contester aussi que la description de l'union mystique soit du même auteur que l'annonce de l'Esprit. Mais la promesse de l'Esprit est, dans la pensée du rédacteur évangélique, une autre façon de dire la même chose. Le Christ vient aux siens par l'eau et par le sang, et l'Esprit lui rend témoignage dans les deux (cf. I Jn. v, 6-7) ; c'est l'esprit de Jésus qui agit dans le baptême et dans l'eucharistie ; c'est par son esprit que Jésus est présent à ses fidèles, bien que Jésus glorifié et l'Esprit soient d'ordinaire présentés comme deux agents personnellement distincts.

Le rédacteur a pensé pouvoir jouer sur le mot : « se manifester » (ἐμφανίζειν), et introduire là-dessus une interruption comme celles qui se sont déjà rencontrées. Les disciples sont censés avoir l'idée d'une manifestation extérieure, d'une parousie pour les fidèles, dans le genre du règne de mille ans qu'annonce l'Apocalypse (xx, 4). L'un d'eux — « Judas », — l'autre Judas qui était parmi les Douze, — — « pas l'Iscariote, lui dit : « Seigneur, d'où vient que tu veux te manifester à nous et non au monde ? » — C'est la question que les disciples, impatients de voir la parousie, posent dans les premières lignes des Actes (I, 6). plutôt que l'objection des Juifs, répétée par Celse, touchant le petit nombre et la médiocre qualité des personnes qui se sont flattées d'avoir vu le Christ ressuscité. Ou bien il faudrait

que tu dois te manifester à nous, et non au monde ? » [23]Jésus répondit et lui dit :

« Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole.
Et mon Père l'aimera ;
Et à lui nous viendrons,
Et demeure en lui nous ferons.
[24]Qui ne m'aime pas ne garde pas mes paroles.
Et la parole que vous entendez n'est pas mienne, c'est celle du Père qui m'a envoyé. »

[25]Je vous ai dit ces choses, restant avec vous. [26]Mais le défen-

dire que l'évangéliste n'a rappelé l'objection que pour n'y répondre en aucune façon. Pas plus que les autres interrogations de cette sorte la demande de Judas n'est destinée à provoquer une explication directe sur le sujet qu'elle énonce ; elle n'amène qu'une assertion nouvelle de ce qui a déjà été dit touchant l'union mystique des fidèles avec le Christ et avec Dieu. On est donc plutôt fondé à penser que l'auteur n'a pas en vue les adversaires du christianisme, mais les chrétiens qui s'obstinent dans l'attente de la parousie prochaine.

« Jésus répondit et lui dit » — ce qu'il vient déjà de dire (XIV, 21) : — « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, mon Père l'aimera, et nous ferons séjour chez lui ». — Cette dernière proposition se trouve être ainsi l'équivalent de : « et je me manifesterai à lui ». La formule serait plutôt moins claire ; car elle s'accorde pour la forme avec ce qui est dit dans l'Ancien Testament touchant l'habitation de Dieu au milieu de son peuple (Ex. XXV, 8 ; XXIX, 45, etc.), et dans le premier évangile (MT. XVIII, 20 ; XXVIII, 20) touchant la présence du Christ parmi ceux qui sont réunis en son nom. — « Celui qui ne m'aime pas ne garde pas mes commandements », — et par là même il se rend désobéissant à Dieu ; car — « la parole que vous entendez n'est pas la mienne, mais celle du Père qui m'a envoyé ». — Ceci nous a déjà été dit (VII, 16 ; XII 49). On conçoit néanmoins que l'auteur ait voulu insister sur la présence du Père avec le Fils dans le vrai croyant, en opposant à celui-ci le chrétien nominal ou l'incrédule qui, faute de foi et d'amour, méconnaissent la parole de vie et sont privés de son bienfait. Ces lignes (XIV, 23-24) seraient la dernière strophe reconnaissable du discours original dont les fragments ont été ci-dessus relevés.

La conclusion actuelle du discours renouvelle la promesse de l'Esprit et (XIV, 28) celle du retour du Christ parmi les siens. — « Je vous ai dit ces choses », — ce qui vient d'être rapporté, ou mieux encore peut-

seur, l'Esprit saint, qu'enverra le Père en mon nom, c'est lui qui vous enseignera toutes choses et qui vous rappellera tout ce que je vous ai dit. [27]Paix je vous laisse, ma paix je vous donne. Ce n'est pas comme (la) donne le monde, que moi je vous (la)

être tout ce que les disciples ont pu entendre depuis qu'ils sont avec le Christ, — « pendant que j'étais avec vous ». — Assertion gauche et naïve, puisque Jésus s'exprime comme si son séjour parmi les siens appartenait déjà au passé : c'est le Christ glorifié qui parle aux lecteurs de l'évangile. — « Mais le défenseur, l'Esprit saint que mon Père enverra en mon nom », — sous la recommandation de mon nom et pour tenir ma place, non précisément en mon honneur ou par mon intercession, ni parce que le Père, à la place du Fils, serait censé envoyer l'Esprit, — « c'est lui qui vous enseignera toutes choses », — tout ce que les disciples ont besoin de savoir et que Jésus ne leur a pas dit (cf. XVI, 12-13). Il va de soi que cet enseignement nouveau ne sera pas en contradiction avec celui du Christ et n'en sera que le développement ou le complément. — « Et qui vous rappellera tout ce que je vous ai dit », — le montrant aux croyants dans une lumière nouvelle. Car il ne s'agit pas d'une simple réminiscence, mais d'une restauration vivante de l'Evangile enfin compris par l'influence de l'Esprit. Ce rappel de la promesse est isolé dans le discours, comme la promesse même du Paraclet. Si ces deux passages ne sont pas de la même main que leur contexte, comme il est probable, au lieu qu'ils soient le fond primitif du discours après la cène (WELLHAUSEN, 65-68), ce serait plutôt une addition rédactionnelle, destinée à concilier l'évangile mystique avec les évangiles plus anciens et à préparer la paraphrase qui se lira au chapitre XVI.

« Je vous laisse la paix, je vous donne ma paix. » — Le Christ entend laisser à ses fidèles le don de la paix, non d'une paix quelconque mais de la sienne. Il se comporte comme un mourant qui destine par testament à ses amis son plus précieux trésor. Un jeu de mots donne à ce passage la forme symbolique, toujours recherchée dans notre évangile : prenant congé des siens, le Christ les salue à l'orientale en leur souhaitant la paix ; mais — « ce n'est pas comme le monde la donne que je vous la donne ». — Ce souhait n'est pas un vœu stérile, comme les salutations vulgaires, et la paix en question est autre chose que la santé et le bien-être naturels (l'auteur veut peut-être aussi rectifier, au point de vue spirituel, l'enseignement de MT. X, 34 ; LC. XII, 54). Jésus donne réellement aux siens la paix qu'il leur souhaite. Cette

donne. Que votre cœur ne se trouble point, qu'il ne s'effraie point. [28]Vous avez entendu que je vous ai dit: « Je m'en vais et je reviens à vous. » Si vous m'aimiez, vous vous réjouiriez de ce que je vais au Père, parce que le Père est plus grand que moi. [29]Et maintenant, je vous l'ai dit avant l'événement, afin que, lorsqu'il arrivera, vous ayez foi. [30]Je ne m'entretiendrai plus

paix qu'il garde lui-même en face de la mort, il veut la leur léguer pour qu'ils soient exempts de crainte parmi les difficultés et les épreuves qui les attendent. — « Que votre cœur ne se trouble point, qu'il ne s'effraie point ». — Reprise de l'exhortation initiale (XIV, 1). Il est vrai que le Christ s'en va, mais il s'en va pour revenir, et lui seul, dans un tel départ, peut parler de retour. — « Vous avez entendu que je vous ai dit : « Je m'en vais et je reviens à vous ». — C'est à ce retour, à la parousie du Seigneur, qu'il faut penser. La référence est coordonnée à une addition précédente (XIV, 3). Ce qui suit ne concerne que le départ. — « Si vous m'aimiez » — véritablement et pour moi-même, — « vous vous réjouiriez de ce que je vais à mon Père », — quittant ce triste monde pour aller à Dieu, — « parce que le Père est plus grand que moi ». — Il est sous-entendu que le Christ, par son origine céleste, est de nature divine, puisqu'il se compare au Père ; mais le Père ne laisse pas d'être au-dessus du Fils (cf X, 29-30) ; dans sa gloire immuable, il est plus grand que le Christ, surtout pendant l'incarnation, et il restera plus grand que le Christ glorifié, qui tiendra de lui la plénitude de son exaltation. Les disciples doivent considérer cette gloire qui attend le Christ auprès du Père, précisément parce que le Père seul est capable de la lui donner.

Que ce qui en a été dit soit du moins une prédiction où leur foi trouvera plus tard un appui. — « Et maintenant je vous l'ai dit avant l'événement », — c'est-à-dire le départ du Christ, résultant de sa mort, — « afin que, l'événement se produisant, vous ayiez foi », — vous gardiez votre foi en moi et en trouviez la confirmation dans ce qui aurait paru devoir l'ébranler (cf. XIII, 19). Le temps presse, — « je ne m'entretiendrai plus beaucoup avec vous, car le prince de ce monde », — Satan, dans la personne de Judas, son instrument, — « arrive ». — Notre discours s'inspire ici des premiers évangiles, où le traître est directement visé (MC. XIV, 42 ; MT. XXVI, 46). Mais, si Satan arrive, il n'y a plus de place pour aucun discours, et l'on peut soupçonner que le mot « beaucoup » a été surajouté en vue des chapitres suivants, l'auteur ayant écrit simplement : « Je ne m'entretiendrai plus avec

beaucoup avec vous ; car le prince de ce monde arrive, quoiqu'il n'ait rien en moi. [31]Mais (c'est) afin que le monde connaisse que j'aime mon Père, et que, selon ce que m'a ordonné le Père, ainsi je fais. Levez-vous. Sortons d'ici. »

vous » (leçon de Ss.). — « Quoiqu'il n'ait rien en moi ». — Licence est donnée à Satan d'agir sur le Christ, mais Satan n'a aucun droit sur lui ; le diable tient le monde par le péché ; il n'a pas de prise sur Jésus, « il ne possède rien » en lui, qui est de Dieu, et dieu, sans aucune ombre de péché. Cette liberté laissée au démon est providentiellement nécessaire. — « Mais » — c'est — « afin que le monde sache que j'aime mon Père », — témoignant de mon amour pour Dieu devant cet univers qui est maintenant livré à Satan, — « et que, selon que m'a ordonné le Père, ainsi je fais », — n'ayant d'autre loi que sa volonté. Il semble moins naturel de construire : « Mais, pour que le monde sache », etc., « levez-vous, allons-nous en ». Le Christ peut aller s'offrir au piège de Satan ; les siens sont instruits que sa mort n'est pour le prince de ce monde qu'une trompeuse victoire, et que Satan sera vaincu dans le triomphe du Ressuscité.

Ayant ainsi préparé les siens, Jésus donne le signal du départ : — « Levez-vous, sortons d'ici ». — La conclusion est imitée du second évangile (Mc. XIV, 42). Il ne s'agit pas de se porter à la rencontre du diable pour se mesurer avec lui ; mais, le temps fixé par la Providence étant venu, il faut quitter la table et gagner le lieu où Jésus doit tomber aux mains de ses ennemis. Toute cette finale, en effet, a été conçue en vue d'amener le récit de l'arrestation. C'est l'adieu du Christ aux siens. L'inspiration n'en est pas vulgaire, mais elle n'est pas non plus originale. Et le fait est qu'on a trouvé mieux. Bien que le signal du départ ait été donné, l'on ne part pas, et le Christ recommence un discours plus long que le précédent. Les trois chapitres suivants se trouvent en dehors du cadre qui avait été d'abord tracé, et, si l'on y veut bien regarder, ils ne pouvaient pas y rentrer ; ils ne sont pas la continuation du discours qu'on vient de lire, mais une reprise des mêmes pensées, une rédaction plus développée du même thème. On a donc le choix entre plusieurs hypothèses : ou bien le même auteur s'est paraphrasé lui-même dans un second discours ; ou bien le rédacteur, dont on a pu soupçonner l'intervention dans certaines parties du premier discours, aura jugé à propos de le compléter par un commentaire de sa façon ; ou bien, dans un remaniement du livre, on aura utilisé, aussi bien pour ces chapitres, des morceaux

plus anciens qui se trouvent maintenant en dehors de leur cadre primitif, si toutefois ils n'avaient d'abord été composés en dehors de tout cadre narratif, comme on a pu le conjecturer pour d'autres morceaux de notre évangile. Eu égard à la composition générale du livre, l'hypothèse d'une reprise faite par l'auteur lui-même n'est pas la plus vraisemblable, et l'analyse de ces discours apparemment complémentaires ne la justifie pas.

XXVI. — L'union dans l'amour

La nouvelle allocution traite, comme la précédente, mais plus amplement, de l'union des fidèles entre eux, avec le Christ et dans le Christ, par la charité (xv, 1-17), de l'épreuve de l'amour par les persécutions du monde, ennemi du Christ, ennemi de ses fidèles (xv, 18-xvi, 4), de l'entretien et de la consolation de l'amour par le Paraclet (xvi, 5-15); après une conclusion où se résument les enseignements et les encouragements (xvi, 16-33), vient une prière où le Christ rend grâces à son Père et intercède pour son Eglise (xvii). Cette dernière pièce n'est pas la seule qui soit imprégnée de lyrisme mystique : en un sens, non seulement les discours après la cène, mais tous les discours du Christ johannique en sont pénétrés.

Aucune introduction n'a été ménagée pour ce nouveau discours, que le lecteur doit regarder comme la suite du premier. L'allégorie de la vigne est développée assez régulièrement dans le style des prophètes (cf. Is. v, 1-7; Jér. ii, 21; Ez. xv, 1-6; xix, 10-14; Ps. lxxx, 9-16; Eccli. xxiv, 17); elle a été suggérée par les passages des synoptiques où il est question de la vigne et de son fruit, principalement par ce qui est dit du vin dans les récits de l'institution eucharistique (Mc. xiv, 25; Mt. xxvi, 29; Lc. xxii, 18). Jésus est la vigne et le vin; les prières de la *Didaché* (ix, 2) l'appellent « vigne de David ». Il apparaît donc, dès les premiers mots, que ce discours est dans un rapport aussi étroit avec l'eucharistie que le contenu des chapitres xiii et xiv. La liaison se fait toujours par le moyen de l'agape-charité, de l'amour jusqu'à la mort. Du reste, l'allégorie est conçue comme toutes celles du quatrième évangile, et l'on s'efforcerait vainement d'en extraire une parabole proprement dite. Elle fait une sorte de pendant à l'allégorie du bon pasteur (x, 1-18), mais elle est moins bien équilibrée, l'auteur insistant sur deux idées, le traitement de la vigne par le jardinier, et la nécessité pour le sarment de rester uni à la tige,

XV, 1« C'est moi qui suis la vigne véritable,
Et mon Père est le vigneron.
2Tout sarment en moi, qui ne porte pas de fruit, il l'ôte,
Et tout (sarment) qui porte du fruit, il l'émonde, afin qu'il porte un fruit plus abondant.
3Déjà vous êtes purs, à cause de la parole que je vous ai enseignée :
Demeurez en moi, et moi en vous.

idées qui sont insuffisamment coordonnées, et à travers lesquelles est jetée l'application au Christ et aux disciples.

« Je suis la vigne véritable », — une vigne spirituelle et surnaturelle, sorte de prototype divin dont la vigne terrestre n'est qu'une image grossière, et dont Israël, l'ancienne vigne du Seigneur dont parlent des prophètes anciens, n'a été qu'une ombre imparfaite. — « Et mon Père est le vigneron ». — Littéralement : « le laboureur » (ὁ γεωργός), parce que l'on n'a pas voulu employer un terme trop étroit pour caractériser l'action du Père céleste. C'est Dieu même qui a planté cette vigne et qui la soigne, car c'est lui qui a envoyé le Fils et qui lui donne ceux que l'évangile appelle ailleurs les enfants de Dieu (cf. I. 12), lui aussi qui retranche les autres de sa société. — « Tout sarment en moi qui ne porte pas de fruit, il l'ôte ». — C'est, pour quiconque ne vit pas en chrétien, l'exclusion de l'Eglise, l'excommunication, dont la conséquence immédiate, on va le voir, est la damnation éternelle. Il n'est pas autrement question du jugement dernier. — « Et tout sarment qui porte du fruit, il l'émonde, afin qu'il porte un fruit plus abondant ». — Ce nettoyage des branches fécondes est l'œuvre de purification qui a toujours besoin de se continuer, même dans les meilleurs, et qui s'opère, à travers les épreuves de la vie, par l'action intime de l'Esprit divin et la pratique de la charité. — « Vous êtes déjà purs, à cause de la parole que je vous ai enseignée », — en vertu de l'initiation déjà reçue et qui est une communication mystique de vérité, d'un enseignement qui est « esprit et vie » (VI, 63) ; — « demeurez en moi, et moi en vous. » — Le progrès de la pureté dont il s'agit est à cette condition. Les disciples ne sont pas dits « déjà purs » par comparaison avec ceux qui le seront plus tard, mais eu égard au résultat obtenu et à celui qu'il convient de poursuivre : l'idée est celle qu'on a fait valoir dans la scène du lavement des pieds (cf. XIII, 10). Du reste, l'attention de l'auteur est tournée

4 De même que le sarment ne peut porter fruit de lui-même,
s'il ne reste attaché au cep,
Ainsi vous non plus, si vous ne demeurez en moi.
5 Je suis le cep, vous les sarments.
Qui demeure en moi, et moi en lui,
Celui-là porte beaucoup de fruit,
Parce que, sans moi, vous ne pouvez rien faire.
6 Si quelqu'un ne demeure pas en moi, il est jeté dehors,
comme le sarment, et il se dessèche ;
On le ramasse, on le jette au feu, et il brûle.

vers le rapport des chrétiens avec le Christ, non sur la situation morale des disciples la veille de la passion.

L'union au Christ est la condition indispensable de la persévérance et du salut. — « De même que le sarment ne peut porter fruit de lui-même, s'il ne reste attaché au cep », — s'il est détaché, au lieu de porter fruit, le sarment se dessèche et meurt ; — « ainsi en est-il de vous, si vous ne demeurez en moi » — Hors de l'union au Christ, il n'y a que la mort éternelle. — « Je suis le cep, vous êtes les sarments ». — Jésus est le cep de vigne, comme il est le pasteur, la porte, la voie, la vérité, la résurrection, la vie. Cette allégorie de la vigne et des sarments correspond tout à fait à la doctrine de Paul sur le corps du Christ (I Cor. XII, 12-13 ; Gal. V. 6 ; cf. Eph. IV, 4) ; mais elle est beaucoup moins claire que la comparaison du corps et des membres ; elle sert à définir la loi de l'activité chrétienne et non seulement de la vie apostolique. — « Celui qui demeure en moi, et moi en lui, porte beaucoup de fruit », — et inversement, celui qui n'est pas uni au Christ ne porte aucun fruit, — « parce que, sans moi, vous ne pouvez rien faire ». — Il ne s'agit pas de savoir si toutes les actions des non-croyants sont des péchés, et s'il ne peut exister en dehors de la vie dans le Christ aucune disposition ou action ayant valeur morale : c'est seulement par la communion au Christ que se réalise une activité féconde pour la vie éternelle, tout comme la branche ne participe à la sève de la vigne que par l'union à la souche principale. — « Si quelqu'un ne demeure pas en moi, il est jeté dehors », — le mauvais chrétien est excommunié, — « comme le sarment », — détaché du cep, est jeté au rebut ; — « il se dessèche », — privé de vie spirituelle ; — « on le ramasse, on le jette au feu et il brûle », — voué au feu éternel. Il n'est pas dit que le jugement dernier soit la condition prélimi-

[7]Si vous demeurez en moi, et que mes paroles en vous demeurent,
Ce que vous voudrez, vous le demanderez, et cela vous arrivera.
En ceci est glorifié mon Père,
Que vous portiez beaucoup de fruit, et que vous me deveniez disciples.
[9]Ainsi que m'a aimé le Père, moi aussi je vous ai aimés :
Demeurez dans mon amour.

naire de cette réprobation. Ailleurs on lit dans notre évangile qu'aucun des enfants de Dieu ne se perd (cf. VI, 39-40 ; X, 28-29). La même contradiction se rencontre dans Paul entre la théorie générale du salut et l'exhortation morale qui implique la possibilité de chute et de réprobation pour le croyant ; quand on veut concilier les deux points de vue, on dit (I JN. II, 19) que ceux qui abandonnent le Christ n'étaient pas réellement des siens.

Autant est misérable le sort de qui se détache du Christ, autant est béni de Dieu le sort de qui reste uni à Jésus. — « Si vous demeurez en moi, et que mes paroles demeurent en vous » — comme la puissance qui anime et qui règle votre activité, — « ce que vous voudrez, vous le demanderez » — à Dieu, — « et », — l'objet de votre demande ne pouvant qu'être conforme à sa volonté, — « cela vous arrivera » (cf. MC. XI, 24), — vous obtiendrez que votre vie soit féconde en bonnes œuvres. Or, — « ce en quoi mon Père est glorifié, c'est que vous portiez beaucoup de fruit et que » — par là — « vous deveniez » — véritablement — « mes disciples ». — Plusieurs témoins (mss. SA, etc.) lisent : « et » ainsi « vous deviendrez (γενήσεσθε, au lieu de γένεσθε) mes disciples ». Pourraient-ils ne pas se montrer tels quand Jésus lui-même leur témoigne un si grand amour? Cet amour n'est comparable qu'à l'amour du Père pour le Fils (cf. III, 35 ; V, 20 ; X, 17 ; XVII, 24). — « De même que le Père m'a aimé, moi aussi je vous ai aimés. Demeurez dans mon amour », — dans cet amour que j'ai pour vous, vous y attachant, y répondant comme à l'unique garantie du salut, à la source indispensable de la vie éternelle. Le moyen de rester dans cet amour est la fidélité aux recommandations du Christ, c'est-à-dire au grand précepte de l'amour. Il va de soi que la pratique de l'amour n'est pas du tout concevable en dehors de la communauté ; d'où il suit que l'union au Christ est aussi bien l'union à

[10]Si vous gardez mes commandements, vous demeurerez dans mon amour,
De même que moi j'ai gardé les commandements de mon Père et que je demeure dans son amour.
[11]Je vous ai dit cela, afin que ma joie soit en vous,
Et que votre joie soit parfaite.
[12]Voici mon commandement:
Que vous vous aimiez les uns les autres, comme je vous ai aimés.
[13]Nul ne peut avoir amour plus grand
Que de donner sa vie pour ses amis.

l'Eglise : on a pu voir (XV, 6) que celui qui n'est pas uni au Christ est retranché de la communauté; mais on peut dire aussi bien que celui qui n'est pas uni à la communauté est séparé du Christ. — « Si vous gardez mes commandements, vous demeurerez dans mon amour, de même que moi j'ai gardé les commandements de mon Père », — en accomplissant en toutes choses sa volonté durant la carrière que je viens de parcourir en ce monde, — « et que », — moyennant cette fidélité d'obéissance, — « je demeure dans son amour ». — Si l'obéissance est semblable, semblable sera la récompense. — « Je vous ai dit cela », — l'invitation à « rester dans mon amour », où se résume toute l'instruction précédente (XV, 1-10), — « afin que ma joie », — la joie qui est dans le Christ, résultant de son union avec le Père, joie qui est l'équivalent de la paix souhaitée à la fin du discours précédent (XIV, 27; cf. XVI, 33), — « soit en vous, et que votre joie soit parfaite », — parce que vous vous saurez aimés du Fils comme le Fils se sait aimé du Père. Il est beaucoup question de « joie » dans ce second discours (cf. I JN. I, 4; II JN. 12), et point dans les autres parties de l'évangile.

Les préceptes dont il vient d'être parlé se ramènent à celui de la charité fraternelle (cf. XIII, 34). — « Voici mon commandement : c'est que vous vous aimiez les uns les autres comme je vous ai aimés ». — Ainsi sera constituée la hiérarchie de l'amour, les disciples s'aimant comme le Christ les a aimés, et le Christ les aimant comme le Père l'a aimé lui-même. — « Nul ne peut avoir un amour plus grand que de donner sa vie pour ses amis. » — L'idée de la mort est associée à ce précepte d'amour, comme si l'auteur, ayant toujours présent à l'esprit le symbole eucharistique, dont il ne veut pas entretenir directement

[14]Vous êtes mes amis
Si vous faites ce que je vous commande.
[15]Je ne vous appelle plus serviteurs,
Parce que le serviteur ne sait pas ce que fait son maître ;
Mais je vous ait dits amis,
Parce que, tout ce que j'ai appris de mon Père, je vous l'ai fait connaître.

son lecteur, voulait en faire valoir la substance et ne se lassait pas de le rappeler à la pensée de l'initié (cf. I JN. III, 16). On ne remarque pas assez combien cette idée de l'amour dépasse la définition de la charité dans les synoptiques (MC. XI, 31, 39; MT. XXII, 39; LC. X, 27). La mort en preuve d'amour dit aussi autre chose que la mort éliminatrice du péché selon la théorie de Paul. Ceux qui trouvent plus large le point de vue de Jésus dans les synoptiques, où est recommandé l'amour du prochain en général, oublient que l'anecdote du grand précepte est bien plus isolée dans les premiers évangiles que la leçon de l'amour dans le quatrième, et ils faussent la perspective de l'anecdote en entendant par « prochain » l'homme en général : le mot n'a expressément ce sens que dans le commentaire de Luc (X, 25-37). La notion humanitaire de celui-ci est apparemment plus étendue que celle de Jean, mais cette dernière est plus profonde.

Dans la perspective du discours, les amis de Jésus sont les disciples à qui Jésus s'adresse, mais, dans la réalité, ce sont tous les croyants pour qui Jésus est mort. Jésus les appelle ses amis pour les exhorter à lui être fidèles. — « Vous êtes mes amis si vous faites ce que je vous commande. » — Bien que cette obéissance soit la preuve de votre amour, — « je ne vous appelle plus serviteurs ». — Les disciples ont été ainsi qualifiés dans le discours précédent (XIII, 16; cf. XII, 26). — En fait les disciples de Jésus n'ont pas été avec lui dans le rapport de serviteur à maître, et le discours ne convient qu'aux chrétiens. — « Parce que le serviteur » — qui n'est que serviteur — « ignore ce que fait son maître », — ce que celui-ci veut faire; il exécute des ordres dont il ne connaît pas la raison.— « Mais je vous ai dits amis ». — Un grand honneur s'attache au titre d'ami de Dieu que l'Ecriture attribue à Abraham (JAC. II, 23) et aux prophètes (SAG. VII, 27), et qui est impliqué dans celui d'ami du Christ. — « Parce que, tout ce que j'ai appris de mon Père, je vous l'ai fait connaître ». — Cette assertion a été écrite sans prévision de ce qu'on lira bientôt (XVI, 12-13) touchant l'Esprit qui doit révéler aux disciples beaucoup

[16] Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, c'est moi qui vous ai choisis,
Et je vous ai institués, pour que vous alliez,
Que vous portiez fruit, et que votre fruit demeure,
Pour que tout ce que vous demanderez au Père en mon nom il vous le donne.
[17] Voilà ce que je vous commande, afin que vous vous aimiez les uns les autres.

de choses que Jésus ne leur a pas dites, et aussi sans égard à ce qu'on a lu plus haut (XIV, 26) au sujet de cet Esprit, qui doit leur apprendre toutes choses, et leur rappeler ce que Jésus lui-même leur a enseigné, c'est à-dire, leur révéler le véritable sens d'un enseignement qu'ils n'ont pas compris. Le titre d'amis est le seul qui convienne à ceux que le Christ lui-même initie à son mystère. — « Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, mais c'est moi qui vous ai choisis. » — Les disciples doivent savoir d'autant plus de gré à Jésus, que l'amitié dont ils jouissent ne vient pas de leur initiative. Bien que ce propos semble viser les disciples personnels du Christ, les apôtres (cf. VI, 70), il s'applique en réalité à tous les croyants, et la suite du développement n'a pas de trait qui convienne spécifiquement aux apôtres, bien que le discours semble tendre à les viser. — « Et je vous ai institués pour que vous alliez. » — Formules convenables pour la mission des apôtres (cf. MT. XXVIII, 19; MC. XVI, 15; LC. XXIV, 47), mais pas tellement précises, surtout associées à l'image générale du fruit à porter, qu'elles ne puissent convenir à la vocation de tout chrétien pour une activité féconde. — « Que vous portiez fruit et que votre fruit demeure. » — Trait qui fait suite à l'allégorie de la vigne, mais qui s'accorde mal avec « vous alliez », au sens spécial de mission apostolique, et convient mieux à l'activité féconde de tout fidèle pour son propre salut. — « Afin que mon Père vous donne tout ce que vous lui demanderez en mon nom » — en vue de ce fruit à réaliser. Les deux « pour que » (ἵνα) sont coordonnés : ce que le Christ a en vue quand il appelle et institue ses disciples, c'est que, pour ce qui est d'eux, ils réalisent une carrière fructueuse, et que, du côté de Dieu, ils obtiennent par leurs prières le secours nécessaire à ce fructueux labeur. — « Voilà ce que je vous commande, afin que vous vous aimiez les uns les autres. » — On pourrait traduire : « que vous vous aimiez les uns les autres », la réitération du

[18]Si le monde vous hait, sachez qu'il m'a haï avant vous.
[19]Si vous étiez du monde, le monde aimerait ce qui serait à lui.
Or, parce que vous n'êtes pas du monde, mais que je vous ai choisis (en vous retirant) du monde,
A cause de cela, le monde vous hait.

précepte de la charité mutuelle étant l'objet de la recommandation (comme XV, 12 et XIII, 34). Mais il paraît peu naturel d'entendre « ces choses-là » (ταῦτα) d'un seul précepte, et l'auteur vise plutôt l'ensemble des recommandations qui précèdent (depuis XV, 9), tout ce qui vient d'être dit (cf. XVI, 6) et qui d'ailleurs se résume dans le précepte de la charité. Mais le devoir de la charité ne s'impose pas qu'aux apôtres, c'est le devoir de tous les chrétiens.

XXVII. — Le monde ennemi. Le Paraclet

On reconnaîtra les fidèles du Christ à la charité qui les unira ; mais, si l'amour caractérise le Christ et les siens, le monde est, de son côté, caractérisé par la haine qu'il leur porte (thème indiqué VII, 7 ; cf. 1 Jn. III, 13, où le thème est aussi traité en connexion avec celui de l'amour). Epreuve dangereuse pour les croyants : c'est pourquoi Jésus en entretient ses disciples. — « Si le monde vous hait », — comme il ne manquera pas de vous haïr, — « sachez qu'il m'a haï le premier. » — Il a fait de sa haine accueil à l'amour du Christ. Le monde ne peut aimer ce qui ne vient pas de lui ; il déteste Jésus parce que Jésus n'est pas de ce monde mais de Dieu ; les disciples non plus, à raison de leur vocation, ne sont pas de ce monde. — « Si vous étiez du monde », — par le fond de vos pensées et de vos sentiments, par les manifestations de votre conduite, — « le monde aimerait ce qui serait à lui » — et il vous serait bienveillant (cf. I Jn. IV, 5). — « Or, parce que vous n'êtes pas du monde ». — Si l'auteur ne dit pas : « parce que vous n'êtes *plus* du monde », ce pourrait bien être parce qu'il entend que les prédestinés n'ont appartenu qu'en apparence au monde où ils vivaient avant leur conversion, tout comme, dans l'épître (I, II, 19), les apostats sont censés n'avoir pas appartenu réellement à la communauté. — « Mais que je vous ai choisis » — en vous retirant — « du monde, à cause de cela le monde vous hait ». — Devenus étrangers au monde par le fait de leur élection, les chrétiens sont traités par le monde en ennemis. La haine du monde est comme une preuve indirecte de leur régénération

[20]Souvenez-vous de la parole que je vous ai dite :
Il n'est pas serviteur plus grand que son seigneur.
S'ils m'ont persécuté, ils vous persécuteront aussi ;
S'ils ont gardé ma parole, ils garderont aussi la vôtre.
[21]Mais c'est à cause de mon nom qu'ils vous feront tout cela,
Parce qu'ils ne connaissent pas celui qui m'a envoyé.

divine. — « Souvenez-vous de la parole que je vous ai dite. » — Il n'y a qu'un instant (XIII, 16) ; mais la parole semblait avoir une application différente. Cette référence à un passage probablement rédactionnel a toute chance d'être elle-même secondaire, à moins qu'il ne faille considérer comme tel tout le développement dont elle fait partie. — « S'ils m'ont persécuté, ils vous persécuteront aussi. » — L'auteur dit « si », pour maintenir la perspective artificielle du discours, mais il sait à quoi s'en tenir ; et le « si » qu'il ajoute ensuite est une éventualité qu'il n'était pas besoin de signaler. — « S'ils ont gardé ma parole, ils garderont aussi la vôtre. » — Le texte ne permet pas qu'on traduise : « S'ils avaient retenu ma parole, ils retiendraient la vôtre » ; ni le contexte qu'on entende : « S'il en est qui m'ont persécuté, il y en aura qui vous persécuteront, et s'il en est qui ont gardé ma parole, il y en aura qui garderont la vôtre. » Il ne paraît pas probable, eu égard à l'acception constante du mot dans notre évangile, que « garder » (τηρεῖν) puisse être traduit par « épier ».

« Mais c'est à cause de mon nom qu'ils vous feront tout cela. » — « Tout cela » signifie ce que recouvre le mot « persécuter », ce que le lecteur sait, et que l'auteur n'a pas dit. Ce sont surtout les Juifs qui haïssent le nom de Jésus, considérant comme une impiété l'association de ces deux noms « Jésus » et « Christ » ; mais les chrétiens, persécutés comme tels par les païens, le sont aussi bien pour le nom du Christ, d'après lequel ils sont dénommés. La persécution s'attaque en eux au « nom » que professe leur foi. Soit à raison de la part que les Juifs ont eue dans les premières persécutions, soit pour maintenir la perspective artificielle du discours, nulle distinction n'est faite entre les ennemis des disciples et ceux du Christ. Ces ennemis persécuteront les disciples, — « parce qu'ils ne connaissent pas celui qui m'a envoyé ». — Ne pas connaître celui qui a envoyé Jésus n'est pas nécessairement ignorer Dieu (cf. VIII, 54-55), c'est ne pas savoir et ne pas avouer que Jésus a été envoyé de Dieu. Du reste, si cette assertion peut s'entendre en toute rigueur des païens, la suivante atteint directement les Juifs. — « Si je n'étais pas venu et que je ne leur

[22]Si je n'étais pas venu et que je ne leur eusse point parlé, ils n'auraient pas de péché ;

Mais maintenant ils n'ont pas d'excuse pour leur péché.

[23] Qui me hait hait aussi mon Père.

[24]Si je n'avais pas fait des œuvres parmi eux que nul autre n'a faites, ils n'auraient pas de péché ;

Mais maintenant qu'ils (les) ont vues, ils ont pris en haine et moi et mon Père.

[25]C'était pour que fût accomplie la parole écrite dans leur Loi : « *Ils m'ont haï sans sujet* ».

eusse point parlé, ils n'auraient pas de péché ». — Des ennemis des chrétiens l'on peut dire qu'ils ont entendu Jésus en ses disciples. — « Mais maintenant ils n'ont pas d'excuse de leur péché », — ils sont inexcusables de haïr le Christ (cf. IX, 41) et de persécuter ses fidèles. Ce n'est point pourtant médiocre péché, ni péché de médiocre conséquence, que de haïr le Christ. — « Qui me hait hait aussi mon Père. » — Haïr le Christ est détester Dieu (cf. V, 42). — « Si je n'avais pas fait parmi eux des œuvres que nul autre n'a faites », — et qui étaient de nature à leur faire connaître véritablement le Père et le Christ son envoyé, — « ils n'auraient pas de péché », — excusés qu'ils seraient par leur ignorance ; — « mais maintenant qu'ils ont vu » — ces œuvres, — « ils ont pris en haine moi et mon Père ». — Pour prévenir l'objection, écartée déjà (XII, 37-41), que les Juifs eux-mêmes tiraient de la défaveur qu'avaient rencontrée Jésus et l'Evangile, l'auteur dit que cette haine était prédite. — « Mais » — il en a été ainsi, il devait en être ainsi, — « pour que fût accomplie la parole écrite dans leur Loi », — la prophétie consignée dans les Ecritures juives (cf. X, 34) : — « Ils m'ont haï sans sujet. » — C'est texte des Psaumes (XXXV, 19 ; LXIX, 5 ; mais l'emprunt est fait plutôt au Ps. LXIX, d'où l'on a tiré d'autres prophéties messianiques ; cf. *supr.*, II, 17). Il ne s'agit pas de prouver par l'Ecriture que la haine des Juifs n'est point justifiée, mais d'expliquer cette haine injuste par la nécessité providentielle de la prophétie.

La suite naturelle des avertissements relatifs aux persécutions est dans les paroles (XVI, 1) : « Je vous dis cela pour que vous ne soyez point scandalisés » lorsque les persécutions arriveront. Ce qui est dit dans l'intervalle, touchant le Paraclet, se présente comme une surcharge qui prélude, en l'anticipant, au morceau spécial sur l'Esprit

[26]Quand sera venu le défenseur que je vous enverrai d'auprès du Père, l'Esprit de la vérité, qui procède du Père, il témoignera pour moi ; [27]mais vous aussi, vous êtes (mes) témoins, parce que depuis le commencement vous êtes avec moi.

défenseur (XVI, 5-15) ; on pourrait donc y voir une addition rédactionnelle, quoique le contexte, dans son ensemble, n'ait pas grand caractère d'originalité. On dirait que l'annonce des persécutions a éveillé dans la mémoire du rédacteur le souvenir de l'Esprit qui assistera les chrétiens persécutés et qui avec eux rendra témoignage au Christ, pour la condamnation de ce monde qui hait le Christ et ses fidèles. — « Quand sera venu le défenseur que je vous enverrai d'auprès du Père. » — On a lu plus haut que le Père enverrait l'Esprit au nom du Fils, mais notre passage n'y contredit pas en faisant envoyer par le Fils l'Esprit qui vient du Père ; la variante est dans les formules plus que dans l'idée, et elle ne prouve pas que les deux passages ne soient pas de la même main. — « L'Esprit de vérité, qui procède du Père. » — L'Esprit vient du Père, d'auprès de Dieu, comme le Fils en est venu, et pour une fin analogue. L'auteur n'envisage pas les relations éternelles du Père, du Fils et de l'Esprit, mais leur contribution respective à l'œuvre du salut ; l'Esprit, venant du Père, où le Fils est retourné, peut rendre ici-bas témoignage au Père et au Fils. — « Il rendra témoignage de moi » — devant le monde ennemi. Et le présent contexte invite à supposer que ce témoignage sera rendu à l'occasion des persécutions, ce qui fait un raccord avec la tradition synoptique (MT. X, 19-20) ; ce témoignage durera quand les disciples personnels du Christ auront disparu, et ce peut être la raison pour laquelle les deux témoignages sont présentés ici comme distincts (même distinction dans ACT. I, 8 ; V, 32 ; XV, 28) ; il apparaît, dans les autres passages (XIV, 16-17, 26 ; XVI, 7-15), que notre évangile attribue à l'Esprit un rôle beaucoup plus large. — « Mais vous aussi, vous êtes mes témoins », — et bien qualifiés comme tels, — « parce que vous êtes avec moi depuis le commencement » — de ma manifestation au monde (cf. ACT. I, 21-22 ; XIII, 31). Il ne s'ensuit pas que les deux témoignages soient radicalement différents, et l'auteur n'ignore aucunement que c'est l'Esprit qui a transformé les premiers disciples en véritables témoins du Christ, mais il concilie comme il peut le passé et le présent dans la perspective artificielle du discours.

« Je vous ai dit ces choses » — par rapport à la haine dont le

XVI, [1]Je vous ai dit cela pour que vous ne soyez pas scandalisés. [2]Ils vous excluront des synagogues ; même le temps vient où quiconque vous fera mourir croira rendre hommage à Dieu. [3]Et ils feront cela, parce qu'ils n'ont connu ni le Père ni moi. [4]Mais je vous ai dit ces choses, afin que, quand viendra leur

monde vous poursuivra, — « pour que vous ne soyez point scandalisés » — exposés à faillir quand se produiront les événements. Le point de vue de l'écrivain n'apparaît pas seulement dans l'emploi du parfait : « Je vous ai dit », qui convient mieux eu égard aux lecteurs de l'évangile que relativement aux auditeurs de Jésus, mais dans la substitution du scandale permanent de la persécution au scandale actuel et transitoire de la passion. Celui-ci peut être considéré comme la figure de l'autre ; bien que les compagnons de Jésus y aient succombé, on le supprime presque entièrement de la perspective pour faire place au danger de la persécution que les apôtres ont traversée sans faiblir, mais qui menace encore les chrétiens auxquels l'évangile est destiné. Il est vrai que la description semble n'avoir pour objet que les persécutions juives, mais c'est que l'auteur n'a pas voulu mettre une apocalypse dans la bouche de Jésus ; il conçoit d'ailleurs les Juifs comme les perpétuels dénonciateurs des chrétiens et les promoteurs de la persécution. — « Ils vous excluront des synagogues. » — Ce n'est pas la première fois qu'il est parlé, dans notre livre (cf. IX, 22 ; XII, 42), de cette excommunication générale des chrétiens par les Juifs, fait qui n'est aucunement primitif, mais qui sans doute était ressenti encore et irritant dans le temps et le milieu où ces lignes furent écrites. — « Même le temps vient où quiconque vous fera mourir croira rendre hommage à Dieu. » — Traités en ennemis par les Juifs, les chrétiens seront dénoncés par eux, et les Juifs penseront faire une œuvre pie en les vouant à la mort ; les païens de même s'imaginaient faire acte de religion quand ils condamnaient les chrétiens au supplice ; mais notre auteur paraît surtout préoccupé des Juifs. Ce n'est pas raison pour voir dans ce passage une allusion directe aux massacres de chrétiens qui signalèrent le soulèvement de Barkochba. Le propos est général, et générale aussi l'explication du fanatisme persécuteur : — « Et ils feront cela » — contre vous — « parce qu'ils n'ont pas connu » — véritablement — « le Père ni moi » — son envoyé. — « Mais je vous ai dit ces choses », — je vous ai annoncé les persécutions que vous devez rencontrer, — « afin que. leur temps venu », — et ces persécutions vous atteignant,

temps, vous vous souveniez que je vous les ai dites. Je ne vous les ai pas dites dès le commencement, parce que j'étais avec vous.

5Or, maintenant, je m'en vais près de celui qui m'a envoyé, et aucun de vous ne me demande : « Où vas-tu ? » 6Mais parce que je vous ai dit ces choses, la tristesse a rempli votre cœur. 7Cependant je vous dis la vérité : il vous importe que je m'en

— « vous vous souveniez que je vous les ai dites » — par avance. Ainsi la foi, au lieu de s'en troubler, devra en être plutôt affermie. La prédiction a été inventée à cette fin, et c'est pourquoi on y insiste. Il semblerait même que la persécution est passée, si on l'ose dire, à l'état chronique, et que nous sommes au temps de Trajan. — « Je ne vous les ai pas dites dès le commencement, parce que j'étais avec vous. » — Il suffisait d'avertir les disciples en ce dernier entretien, après lequel le Christ n'enseignera plus visiblement les siens. Que de tels avertissements aient été donnés plus tôt dans les synoptiques (Mt. x, 17-23), c'est ce dont l'auteur n'a cure : il s'agit d'expliquer pourquoi les discours antérieurs ne contiennent rien sur le sujet, et de préparer ce qui va être dit touchant le rôle de l'Esprit, quand Jésus ne sera plus avec les siens. La locution : « parce que j'étais avec vous », ne laisse pas d'être assez étrange : elle dit sans le vouloir que le Christ a quitté depuis longtemps ce monde. Jésus est censé en face de ses premiers disciples, mais, en réalité, il parle à l'Eglise.

« Or, maintenant, je m'en vais près de celui qui m'a envoyé. » — Le Christ parle de son départ prochain pour en consoler ses disciples, comme on va le voir, par la considération des biens que ce départ doit leur procurer. — « Et aucun de vous ne me demande : « Où vas-tu ? » — La demande a été bel et bien faite, et la réponse donnée dans le précédent discours (XIII, 36 ; XIV, 5-28). C'est donc le même thème qui est repris par le même auteur, ou bien par un autre, sans égard aux particularités du discours précédent, à moins que les interruptions dont celui-ci est maintenant pourvu n'y aient pas figuré encore quand le présent discours fut rédigé. — « Mais parce que je vous ai dit cela », — le départ même qui vient d'être annoncé, — « la tristesse a rempli votre cœur ». — C'est pourquoi les disciples n'interrogent pas, tristement absorbés dans la seule idée de ce départ. Ils ont tort de s'affliger ainsi, et une saine appréciation du fait les induirait plutôt à se réjouir. — « Mais je vous dis la vérité » — à ce sujet, si étrange qu'elle puisse paraître. — « Il est avantageux pour vous que je m'en aille. » — En fait, le Christ n'abandonne pas les siens devant

aille. Car si je ne m'en vais pas, le défenseur ne viendra pas à vous ; mais, si je m'en vais, je vous l'enverrai. [8]Et, venu, il convaincra le monde à propos de péché, à propos de justice

la persécution, et un autre secours que celui de sa présence sensible leur sera fourni, qui ne peut leur être donné que si le Christ lui-même les a premièrement quittés. La consolation peut sembler un peu froide, et elle est, en tout cas, subtilement présentée : c'est qu'elle consiste en une réflexion théologique sur l'histoire des premiers temps chrétiens, vue de loin comme le règne de l'Esprit dans les croyants, après que Jésus a cessé d'être présent visiblement parmi ses fidèles. — « Car, si je ne m'en vais pas, le défenseur ne viendra pas à vous. » — Le défenseur étant censé connu, celui qui écrit maintenant doit être le même qui a précédemment intercalé des notes sur le Paraclet. Il est peut-être indiscret de lui demander pourquoi Jésus est obligé de s'en aller afin d'envoyer du ciel l'Esprit, et ne le laisse pas aux siens avant de partir : l'auteur a pu fort bien ne pas se poser la question, puisqu'il était en présence du fait ; tel était donc pour lui l'ordre de la Providence. Mais il a pu aussi concevoir une sorte d'impossibilité transcendante dans l'envoi de l'Esprit par le Christ en chair, celui-ci n'étant ni dans un état ni dans un lieu convenables pour cette mission, qui se fera tout naturellement par le Christ-esprit, le Christ céleste, après la résurrection. — « Mais si je m'en vais, je vous l'enverrai », — je pourrai vous l'envoyer, et je n'y manquerai pas.

« Et quand il sera venu, il convaincra le monde à propos de péché, à propos de justice et à propos de jugement. » — La manifestation de l'Esprit sera une sorte de réquisitoire qui condamnera le monde sur trois points, désignés en termes généraux et abstraits, dont on altérerait le sens en les précisant au moyen d'un complément, et qui vont être expliqués sans beaucoup de clarté mais avec méthode. Cette façon de parler invite à garder au défenseur le caractère d'une assistance judiciaire et à ne pas voir en lui seulement un auxiliaire en face du monde ennemi. Elle est d'ailleurs empreinte d'une subtilité qui n'est point coutumière dans les discours de notre évangile mais qui est assez dans le genre de la première épître johannique (pour la précision apparente et le vague réel de la conception, comparer les trois témoins de I Jn. v, 6-8). L'auteur envisage le monde en tant que fermé à l'Evangile, opposé au Christ et persécuteur de ses fidèles ; le judaïsme est visé directement, mais on peut dire qu'il représente le

et à propos de jugement : [9] à propos de péché, parce qu'ils n'ont pas cru en moi ; [10] à propos de justice, parce que je vais au Père, et que vous ne me verrez plus ; [11] à propos de jugement,

monde persécuteur. Une cause est introduite au tribunal de l'éternité, celle de Jésus et du christianisme. L'Eglise tient pour la victime des Juifs, que le monde continue à poursuivre dans les chrétiens. Qui a tort, qui a raison ? La mort même de Jésus a été interprétée comme un jugement : c'est, pour ses ennemis, la condamnation de son œuvre ; pour ses fidèles, c'est la condition de sa victoire. L'Esprit va donc convaincre de tort le monde — « sur l'article du péché, parce qu'ils n'ont pas cru en moi ». — Sans doute l'Esprit montrera-t-il, — mais le montrera-t-il à d'autres qu'aux croyants ? — que le péché n'était pas dans celui qu'on a traité en pécheur, mais qu'il subsiste dans l'incrédulité du monde. On n'explique pas comment l'incrédulité du monde est une faute, mais la raison est donnée dans les autres objets du débat : il faut croire à celui qui a pour lui la justice et qui a vaincu Satan. L'Esprit démontrera que le monde est répréhensible — « sur l'article de la justice, parce que je vais au Père et que vous ne me verrez plus ». — Littéralement : « Et que vous ne me voyez plus. » Le point de vue réel du discours est par delà les apparitions du Christ ressuscité, en plein règne de l'Esprit envoyé à sa place. On doit entendre que la justice de Jésus, non seulement la justice de sa cause, mais la parfaite justice de sa personne et de sa vie terrestre, la vérité de sa prétention messianique, de sa filiation divine, est attestée par l'événement de sa résurrection (cf. ACT. III, 14-15 ; VII, 52 ; I PIER. III, 18 ; I JN. II, 1, 29 ; III, 7) et par son entrée dans la gloire du Père. On a soutenu récemment (W. HATCH, dans *Harvard Theol. Review*, XIV, janvier 1921, p. 105) que la justice était celle des croyants, acquise devant Dieu par la médiation du Christ au ciel, ce qui prouverait l'injustice du monde. Enfin le monde sera battu — « sur l'article du jugement, parce que le prince de ce monde est jugé », — c'est-à-dire « condamné ». L'exaltation du Christ condamne le diable en prouvant la justice de Jésus, comme elle condamne le monde en le convainquant d'incrédulité coupable. Le monde et le diable sont condamnés en même temps, parce que la mort du Christ et les persécutions auxquelles le christianisme est en butte sont leur œuvre commune (cf. I COR. II, 8). Par son attentat sur le Christ, le diable a commis une injustice tellement impie et monstrueuse (cf. XIV, 30), qu'il a perdu, au moins en principe, tout

parce que le prince de ce monde est jugé. [12]J'ai encore beaucoup de choses à vous dire; mais vous ne pouvez les porter maintenant. [13]Quand il sera venu, l'Esprit de la vérité, il vous

droit et tout pouvoir sur l'humanité rachetée. Là est le grand péché auprès duquel celui de Pilate paraît excusable (cf. XIX, 11). Ainsi la sentence de mort qui a frappé Jésus retombe en sentence de damnation sur ses auteurs, le diable et le monde, qui sont les seuls vraiment jugés et condamnés pour l'éternité.

Mais la mission de l'Esprit n'est pas toute dans cette démonstration, dans cette défense du Christ et du christianisme contre leurs ennemis du dehors. S'il se trouve, par son action dans l'Eglise, juger le monde, cette action consiste essentiellement à éclairer et à soutenir les âmes croyantes. —« J'ai encore beaucoup de choses à vous dire ». — Le contraire a été dit expressément plus haut (XV, 15), et bien que l'accord ne soit pas autrement difficile à réaliser pour le fond de la pensée, il ne paraît pas possible d'admettre que le même écrivain ait fait dire à Jésus : « Je vous ai fait connaître tout ce que j'ai appris du Père », et un peu plus loin : « J'aurais encore beaucoup de choses à vous dire, que vous ne pouvez pas entendre maintenant ». Ce n'est pas une raison pour considérer le premier passage comme une glose, c'est plutôt que ce développement théologique sur l'Esprit est d'une autre main que le poème mystique de la vigne (XV, 1-17). — « Mais vous ne pouvez pas les porter maintenant ». — Il y a des vérités qui dépassent la portée actuelle de l'intelligence des disciples, ou une manière d'entendre ces vérités dont ils ne sont pas actuellement capables (cf. I COR. III, 1-2). — « Quand il sera venu, l'Esprit de la vérité, il vous fera pénétrer dans toute la vérité ». — Façon de parler d'où il résulte que l'action de l'Esprit consistera moins dans la révélation de vérités entièrement nouvelles que dans une intelligence plus profonde (sur l'emploi de, ὁδηγεῖν dans le langage mystique, cf. BAUER, 150) et un développement de l'enseignement donné par Jésus. L'auteur se rend suffisamment compte de la différence qui existe entre la théologie johannique et l'enseignement attribué à Jésus par la tradition apostolique. Ce qu'il dit de l'Esprit doit expliquer cette différence : la théologie johannique est une interprétation de l'Evangile qui a été suggérée par l'Esprit. Par là même on voit que, si la révélation de l'Esprit n'est pas indépendante de l'Evangile, elle n'est pas davantage limitée à la génération apostolique, et que l'Esprit est censé devoir faire en tout temps pour l'Eglise chrétienne ce que l'on dit qu'il a fait

guidera en toute la vérité ; car il ne parlera pas de lui-même, mais il dira tout ce qu'il aura entendu, et il vous annoncera les choses à venir [14]Il me glorifiera, parce qu'il prendra du mien ce qu'il vous annoncera. [15]Tout ce qu'a le Père est mien ; c'est pourquoi j'ai dit : il prendra du mien ce qu'il vous annoncera. [16]Sous peu, vous ne me verrez plus ; et puis, encore

pour les disciples de Jésus. Il n'y a qu'une source de la vérité. — « Car il ne parlera pas de lui-même », — comme un maître qui aurait une doctrine personnelle et qui enseignerait de sa propre autorité ; — « mais il dira tout ce qu'il aura entendu », — ou « tout ce qu'il entend » mss. S L etc., ἀκούει ; mss. B D etc. ἀκούσει), tout ce qu'il tient du Père, d'où il vient, et du Fils, qui l'envoie, tout ce que Jésus n'a pas dit, parce que le temps n'était pas encore venu, et qui doit être dit pour l'instruction des croyants selon que les circonstances le réclameront. — « Et il vous annoncera les choses à venir ». — On reconnaît à ce trait les préoccupations eschatologiques de l'auteur et de son milieu, et l'on songe à l'Apocalypse johannique, dont il pourrait bien y avoir ici une recommandation assez explicite (cf. ce qui est dit de l'Esprit dans Ap. II, 7, 11, 17, 29 ; III, 6, 13, 22 ; XIV, 13 ; XIX, 10 ; XXII, 17). Au milieu des épreuves que traversera l'Eglise, l'Esprit annoncera la victoire finale et il entretiendra l'espérance. Et comme il sera venu occuper sur la terre la place du Christ désormais glorieux, il s'emploiera de son côté à la glorification du Christ en travaillant à faire connaître de plus en plus et de mieux en mieux sa personne, son œuvre, sa gloire (cf. XI, 4 ; XII, 23; XIII, 31-32). — « Il me glorifiera, parce qu'il prendra du mien », — de mon trésor de vérité, le même que celui du Père, ainsi qu'il va être dit, — « tout ce qu'il vous annoncera. Tout ce qu'a le Père est à moi, » — par communication ; — « c'est pourquoi j'ai dit », — je viens de dire, — « qu'il prend du mien et qu'il vous annoncera » — ce qu'il a ainsi accoutumé de prendre.

XXVII. — L'ESPÉRANCE

Suit un autre thème de consolation, qui fait quelque peu double emploi avec le précédent, et qui n'y est pas réellement coordonné : Jésus reviendra. — « Sous peu, vous ne me verrez plus, puis encore un peu, vous me verrez ». — C'est prédiction reprise du précédent discours (XIV, 18-19, 20 ; plusieurs témoins ajoutent ici : « parce que je vais à

un peu, vous me verrez ». [17] Sur quoi (quelques-uns) de ses disciples se dirent entre eux : « Qu'est-ce qu'il nous dit : « Sous peu, vous ne me verrez plus ; et encore un peu, vous me verrez », et : « Je vais à mon Père? » [18] Ils disaient donc : « Qu'est-ce qu'il dit avec ce « *peu* »? Nous ne savons de quoi il parle. » [19] Jésus connut qu'ils désiraient l'interroger, et il leur dit : « Sur ceci vous cherchez entre vous, que j'ai dit : « Sous peu, vous ne me verrez plus, et encore un peu, vous me verrez? »

mon Père, sous l'influence de XVI, 17). La reprise, avec la réflexion des disciples qu'elle occasionne, semble n'être qu'un artifice rédactionnel pour amener ce qu'on pourrait appeler l'hymne du retour ou de la réunion du Christ aux siens (XVI, 20-28, 32-33), morceau qui pourrait avoir eu d'abord une existence indépendante. Au sens direct, le retour du Christ est sa résurrection ou les apparitions du ressuscité, non la parousie ; et si le rédacteur vise la parousie derrière la résurrection, dans le morceau principal il s'agira de l'union mystique, spirituelle et perpétuelle, du Christ avec ses fidèles. — « Quelques-uns donc de ses disciples se dirent entre eux », — à ce propos, ne comprenant pas la parole. Ce qui serait bien étrange, si le second discours avait été conçu par le même auteur en même temps que le premier : — « Qu'est-ce qu'il nous dit? « Sous peu vous ne me verrez pas, et puis encore un peu, vous me verrez » et : « Je vais à mon Père ». — Ces derniers mots sont repris de l'instruction sur le Paraclet (XVI, 5, 10). Les disciples sont censés ne rien comprendre aux démarches dont parle Jésus, et ils se demandent même ce que c'est que d'aller au Père ; ils ne sont pas seulement étonnés que Jésus aille au Père pour revenir sitôt après ; ils ne soupçonnent pas que Jésus ira au Père par sa mort, en ressuscitant, et qu'il viendra, ressuscité, les visiter. — « Ils disaient donc », — dans l'excitation de leur curiosité, mais n'osant encore poser directement la question à Jésus : — Qu'est-ce qu'il veut dire avec ce *peu* ? » — C'est ce « peu » qui fait pour eux l'obscurité du départ et du retour dont Jésus leur a parlé. — « Nous ne savons ce qu'il dit ». Jésus connut », — soit à leur attitude et leurs chuchotements, soit plutôt par l'intuition surnaturelle de ce qui se passait dans leur cœur (cf. II, 25 ; VI, 61), — « qu'ils désiraient l'interroger, et il leur dit », — témoignant qu'il connaissait le sujet de leurs préoccupations : — « Sur ceci vous cherchez entre vous, que j'ai dit : « Sous peu, vous ne me verrez pas, et encore un peu, vous me verrez ». — Sans explication directe, suit un discours

[20] En vérité, en vérité je vous dis que vous pleurerez et vous lamenterez, (tandis que) le monde se réjouira.

Vous serez attristés, mais votre tristesse se changera en joie.

[21] La femme, lorsqu'elle enfante, a tristesse, parce que son heure est venue,

Mais, lorsqu'elle a mis au jour l'enfant, elle ne se souvient plus de la douleur,

Par la joie (qu'elle a) de ce qu'un homme est venu au monde.

rythmé (XVI, 20-23 *a* ; 23 *b*-26 ; 27-28, 32-33), sur la tristesse des disciples qui doit se changer en joie.

« En vérité, en vérité je vous dis que vous pleurerez et vous lamenterez. — Ces termes conviennent à un deuil, et l'on peut croire qu'ils visent le chagrin causé aux disciples par la mort de Jésus. Nos évangiles ne font aucune allusion à cette douleur, mais le trait pourrait appartenir à la tradition primitive, puisque l'on en trouve un écho dans Luc (XXIV, 17), dans l'évangile de Pierre (v. 59 du fragment connu) et dans la finale de Marc (XVI, 10). Seulement il pourrait bien être en rapport direct avec le deuil rituel et la joie subséquente dans la célébration de la pâque chrétienne dès les premiers temps (cf. HEITMÜLLER, 161), non avec l'impression immédiate produite sur les disciples par la passion de Jésus, et la consolation qu'ils ont trouvée dans la foi de la résurrection.—« Cependant que le monde se réjouira ». — La joie du monde fait un contraste frappant avec la douleur des disciples ; mais il n'est pas nécessaire d'observer que pareil trait ne convient qu'à une effusion lyrique sur la passion. — « Vous serez attristés, mais votre tristesse se changera en joie ». — L'on sous-entend que, par le même coup de la Providence, la joie du monde se changera en confusion. Il en sera pour les disciples comme dans le cas d'une femme en travail. — « La femme, quand elle enfante, a tristesse ». — De la douleur plutôt que de la tristesse ; mais la » tristesse (λύπη) vient ici pour l'équilibre de la comparaison, et aussi peut-être parce que l'auteur connaît un mythe de la naissance messianique, qui est un mythe de terreur, apparenté de très près au mythe de la mort divine (cf. AP. XII, 3. IGNACE, *Eph.* 19). — « Parce que son heure est venue », — l'heure critique de la femme et de la mère, son heure de souffrance, l'heure de son destin, où elle exerce et subit la fonction que Dieu lui a départie. — « Mais, quand elle a mis au jour l'enfant, elle ne se souvient plus de la douleur ». — A bon droit l'on parle ici de douleur (θλῖψις) et non plus de tristesse. — « Par la joie

22 Vous aussi, maintenant, vous avez tristesse, mais de nouveau je vous verrai,
Et votre cœur se réjouira, et nul ne vous ravira votre joie.
23 Et en ce jour-là, vous ne m'interrogerez sur rien.

de ce qu'un homme », — un représentant de l'humanité (ἄνθρωπος), — « est venu au monde ». — Bien que la comparaison s'applique directement à la douleur des disciples pour la passion, et à leur joie pour la résurrection de Jésus, il est probable que l'auteur a voulu produire sous forme de comparaison une allégorie dont la portée dépasse la lettre du texte et son application immédiate. La comparaison vient des prophètes (Os. XIII, 13-14 : Is. XXI, 3 ; XXVI, 17 ; XXXVII, 3 ; LXVI, 7-9; MICH. IV, 9-10 ; V, 2 , cf. IV ESDR. XVI, 39-40), qui l'ont volontiers appliquée aux malheurs d'Israël ; les douleurs du Messie, les maux qui devaient précéder son avènement, sont un thème familier de l'apocalyptique juive et chrétienne, et il ne faut pas oublier, dans l'Apocalypse johannique (XII), le tableau de la femme enceinte, guettée par le dragon, et qui enfante, dont le fruit est ravi au ciel. On dirait que l'auteur emploie tout exprès des termes généraux, la femme, l'enfant, l'heure, la tristesse, la joie, l'homme, le monde, pour y faire entrevoir une signification plus large que celle qui paraît s'offrir d'abord. — « Vous aussi donc », — conformément à cette analogie, — « vous avez maintenant de la tristesse », — en prévision de ma mort, et vous en aurez quand cette mort arrivera ; toutefois le présent : « vous avez », peut s'entendre par rapport à tout chrétien dans l'épreuve, à qui viendra la récompense de sa fidélité. — « Mais je vous verrai ». Ce qui s'entend du Christ en sa résurrection ; mais la suite montre que la pensée de l'auteur va bien au delà des apparitions fugitives de Jésus ressuscité, et qu'il s'agit principalement de la présence mystique du Christ dans le fidèle, en attendant la vision dans le royaume éternel. — « Et votre cœur se réjouira, et nul ne vous ôtera votre joie ». — Cette joie durable ne se conçoit pas sans la possession permanente du Christ. — « Et en ce jour-là », — dès que je serai venu à vous, — « vous ne m'interrogerez sur rien ». — A la lettre : « vous ne me demanderez rien » (οὐκ ἐρωτήσητε οὐδέν), ce qui peut s'entendre de questions posées ou de prières faites. Mais le contexte paraît exclure le sens de prier (cf. XVI, 19, 30) ; jusqu'à présent les disciples ont souvent interrogé le Christ, mais ils ne l'ont jamais prié, et le sujet de la prière sera traité dans le paragraphe suivant (XVI, 23 *b*-26). Les disciples n'auront rien à demander, soit parce que le Christ

En vérité, en vérité je vous dis, ce que vous demanderez au
Père, il vous le donnera en mon nom.
[24] Jusqu'à présent, vous n'avez rien demandé en mon nom.
Demandez et vous recevrez, afin que votre joie soit parfaite.
[25] Je vous ai dit ces choses en paraboles :
L'heure vient où je ne vous parlerai plus en paraboles,

leur a tout révélé (XV, 9), soit plutôt parce que, dans son nouvel état, il ne leur parlera plus en paraboles, comme il le fait maintenant, mais qu'il les instruira ouvertement, ainsi qu'il va être dit (XVI, 25).

Quant à la prière, — « en vérité, en vérité je vous dis, ce que vous demanderez (αἰτήσητε) au Père en mon nom, il vous le donnera ». — Leçon vulgaire (Ss. mss. AD etc. mss. Lat.). Leçon des mss. les plus autorisés (SBCL) : « Si vous demandez quelque chose au Père, il vous le donnera en mon nom. » — On a pu voir déjà (XIV, 26) l'Esprit envoyé par le Père « au nom du Fils ». Le sens ne serait pas, bien que la lettre s'y prête, que le Père exaucera la prière à la place du Fils, car l'exaucement de la prière est chose qui appartient d'abord à Dieu, mais, comme la prière est supposée faite au nom de Jésus (cf. XVI, 24), que l'exaucement se fera en considération de ce nom. — « Jusqu'à présent vous n'avez rien demandé en mon nom. » — L'éloignement de Jésus et son exaltation dans la gloire du Père ont dû précéder toute prière faite en son nom ; on n'a pu prier ainsi avant que Jésus se fût assis à la droite de Dieu ; l'auteur sent bien que nulle prière n'a été adressée à Jésus ni faite en son nom pendant qu'il vivait sur la terre. — « Demandez et vous recevrez. » — C'est parole du Christ synoptique (cf. MT. VII, 7-8). — « Afin que votre joie soit parfaite. » — Il va sans dire que la joie n'est pas l'objet de la prière ni même son effet immédiat, mais le résultat providentiel de l'exaucement. La joie des disciples sera complète, parce que, leurs prières étant exaucées, leur activité sera féconde, et Dieu glorifié dans le Christ (ainsi qu'il a été dit XIV, 12-14).

« Je vous ai dit ces choses en paraboles. » — Non seulement le conseil qui précède, mais le commencement du présent discours (XVI, 20-24), dont le caractère allégorique se trouve ainsi confirmé. Dans la compilation évangélique, ce propos semblerait viser l'ensemble des discours après la cène. D'ailleurs, tout l'enseignement du Christ johannique est censé avoir été donné en paraboles, c'est-à-dire en allégories, puisque notre évangile entend ainsi la parabole. — « L'heure vient », — l'heure de la glorification du Christ, à partir de

Mais ouvertement je vous entretiendrai du Père.
[26] En ce jour-là, vous demanderez en mon nom,
Et je ne vous dis pas que je solliciterai le Père pour vous.
[27] Car le Père lui-même vous aime, parce que vous m'avez aimé,
Et que vous avez cru que je suis sorti de Dieu.
[28] Je suis sorti du Père et je suis venu dans le monde ;
Maintenant je quitte le monde et je vais au Père. »

sa résurrection, — « où je ne vous parlerai plus en paraboles, mais ouvertement », — sans figures et directement, — « je vous entretiendrai du Père ». — Cette révélation du Christ paraît se confondre avec celle qui a été annoncée plus haut (XVI, 12-15) comme devant être faite par l'Esprit, mais l'auteur du présent morceau ne pense pas à l'Esprit. Il imagine que sa doctrine spirituelle, dégagée des comparaisons et des allégories, représente la révélation définitive.

Or, si l'enseignement évangélique doit être comme renouvelé dans une forme parfaitement lucide, la prière chrétienne, faite au nom de Jésus, sera exaucée tout de suite, sans autre intervention du Christ lui-même. — « Et je ne vous dis pas que je solliciterai le Père pour vous ». — Il ne sera pas nécessaire que le Christ prie ainsi. Sa médiation et son intercession (XIV, 13-14 ; I JN. II, 1) sembleraient donc supprimées entre Dieu et la communauté dans cette nouvelle économie de la prière ; mais ce n'est qu'une façon de parler, puisque les chrétiens prient au nom de Jésus. Jésus n'a pas besoin d'intervenir, parce que l'évocation de son nom suffit pour que le Père exauce, aussi parce qu'il prie lui-même dans les siens ; le Christ ne prie plus pour les siens dans son état glorifié, mais il prie encore avec eux et par eux dans son Eglise. L'on touche ici à l'extrême pointe du mysticisme chrétien. Le Père voit dans les chrétiens le Christ lui-même, objet de leur foi et de leur amour — « Car le Père lui-même vous aime, parce que vous m'avez aimé et que vous avez cru », — la foi des disciples ayant grandi dans leur amour, bien que leur amour ait procédé de la foi, — « que je suis sorti de Dieu », — ou « du Père » (texte reçu), c'est-à-dire que Jésus est venu d'en haut comme Christ. Cet objet de la foi est rappelé, en même temps que le terme glorieux de la mission du Fils : — « Je suis sorti du Père et je suis venu dans le monde », — en lumière véritable sous le voile de la chair (I, 9, 14) ; — « maintenant », — mon œuvre accomplie, — « je

[29] Les disciples lui dirent : « Voilà maintenant que tu parles
ouvertement et que tu ne dis aucune parabole. [30] Maintenant
nous savons que tu connais tout, et que tu n'as pas besoin que
nul t'interroge. C'est pour cela que nous croyons que tu es
sorti de Dieu. » [31] Jésus leur répondit : « Vous croyez maintenant ?
[32] Voici venir l'heure, et elle est arrivée,
Où vous vous disperserez chacun chez vous, et me laisserez
seul.

laisse le monde et je vais au Père ». — Résumé de l'évangile mystique : dans l'union immédiate au Christ et à Dieu, le croyant trouve la lumière et l'exaucement, toute vérité et tout secours.

Ici le discours est coupé par une interruption des disciples, qui paraîtrait destinée à montrer une fois encore leur incapacité de comprendre, plutôt qu'à faire valoir la sincérité de leur foi ; car leur remarque est banale et elle tombe à faux. — « Les disciples lui dirent : « Voilà maintenant que tu parles ouvertement et que tu ne dis aucune parabole. » — Ce n'est point du tout ce que Jésus vient de déclarer, et ce qu'il a dit de l'enseignement sans parabole se rapportait à l'avenir. — « Maintenant nous savons que tu connais tout », — pour nous le dire, — « et que tu n'as pas besoin », — pour faire cette révélation, — « que nul t'interroge ». — Allusion directe à la parole (XVI, 23) : « Et en ce jour-là, vous ne m'interrogerez sur rien. » Les disciples ont l'air de croire que ce jour-là est arrivé. — « C'est pour cela que nous croyons que tu es sorti de Dieu. » — La réponse de Jésus montre que, si cette foi est sincère, elle ne doit pas être jugée plus solide qu'elle n'est éclairée. — « Jésus leur répondit : « Vous croyez maintenant ? » — Sans doute ils croient, mais pas encore comme il faut. — « Voici venir l'heure, et elle est arrivée, où vous vous disperserez chacun chez vous, et me laisserez seul. » — L'antithèse paraît frappante ; elle est pourtant artificielle, et l'on peut dire mécanique ; les paroles : « Voici venir l'heure », etc., viendraient beaucoup plus naturellement après : « Maintenant je quitte le monde et je vais au Père. » L'interruption des disciples est le fait d'un rédacteur qui a voulu montrer une dernière fois l'inintelligence des disciples et relever en prophétie formelle l'allusion que le discours faisait à l'abandon où les disciples avaient laissé le Christ dans sa passion. Ce qu'on nous en dit va plus loin que la prophétie rapportée dans Marc (XIV, 27) et dans Matthieu (XXVI, 31) ; en affirmant que les disciples s'en retourneront « chez eux » (εἰς τὰ ἴδια ; cf. I, 11 ; XIX, 27),

Cependant je ne suis pas seul, parce que mon Père est avec moi.

33 Je vous ai dit ces choses, pour qu'en moi vous ayez paix.
En ce monde peine vous avez ; mais, ayez confiance, j'ai vaincu le monde. »

XVII, 1 Ainsi parla Jésus, et, levant les yeux au ciel, il dit :

l'auteur rencontre encore l'évangile de Pierre et il dépend peut-être de la tradition synoptique en sa forme primitive. Le trait est d'autant plus notable qu'il est en contradiction avec le récit johannique de la passion : les disciples ne s'enfuiront pas, ils se retireront, garantis par Jésus contre les satellites lorsque leur Maître sera arrêté, on les trouvera tous à Jérusalem le jour de la résurrection, l'un d'eux même sera présent à l'interrogatoire de Jésus par le grand prêtre, et le bien-aimé se retrouvera encore au pied de la croix. Tout abandonné que, d'après notre auteur, il doive être des siens, le Christ ne sera pas réellement délaissé. — « Cependant je ne suis pas seul », — je ne suis jamais seul, et je ne le serai pas, même dans la mort. Assertion toute naturelle dans notre évangile, mais qui paraît bien vouloir corriger ou faire oublier la plainte du Christ synoptique : *Eli, Eli, lama sabactani* (Mc. XV, 34 ; Mt. XXVII, 36). — « Je vous ai dit ces choses. » — Selon la perspective actuelle, toutes les instructions données dans le cénacle, qui s'adressent, dans la personne des disciples, à l'Eglise chrétienne. — « Pour que vous ayez la paix en moi. » — Les croyants peuvent avoir confiance et garder la paix dans leur union d'amour avec le Christ. — « Dans le monde », — où vous êtes et où vous allez rester, — « vous avez de la peine » — et vous en aurez, subissant après moi la persécution et la mort ; — « mais ayez confiance ; j'ai vaincu le monde ». — Le Christ, en mourant, a vaincu le monde et le prince de ce monde (XII, 31) ; les siens aussi vaincront le monde à leur tour (cf. I JN. V, 4), et, en mourant, ils ne tomberont pas aux mains du prince de ce monde. Ce langage exprime la certitude du succès prochain, mais c'est aussi bien la voix du Christ glorieux et eucharistique exhortant tous les chrétiens.

XXVIII. — La prière du Christ

« Ainsi parla Jésus, et, levant les yeux au ciel, il dit » — la prière suivante. Avant de quitter le cénacle, il adresse au Père une prière

« Père, l'heure est venue,
Glorifie ton Fils, afin que (ton) Fils te glorifie,

dont l'objet est le même, au fond, que celui des discours. Cette prière complète non seulement les leçons mais la forme eucharistique du dernier repas : c'est comme l'action de grâces solennelle de la première agape, et le mot suprême de la charité. Une frappante analogie se remarque entre ce morceau et les prières eucharistiques de la *Didaché* (IX-X), où il est également question de vie, de gnose, de foi et d'immortalité. L'attitude même de Jésus est eucharistique et l'on peut dire liturgique (cf. x, 41). Le Christ johannique pouvait se dispenser de cette oraison ; aussi bien ne la fait-il pas pour lui-même, mais on peut dire pour l'Eglise, afin que les siens, c'est-à-dire tous les croyants, en reçoivent instruction et consolation. Jésus demande pour lui la gloire, parce que son œuvre est accomplie (XVII, 1-8) ; puis il recommande au Père les siens, qu'il laisse dans le monde (XVII, 9-19) ; enfin il demande que Dieu, le Christ et les fidèles soient un dans l'amour (XVII, 20-26) Morceau régulièrement rythmé, — on peut sans difficulté le décomposer en sept strophes de huit lignes chacune, (XVII, 1 *b*-2, 4-5 ; 6-8 ; 9-11 ; 11 *c*-12 *b*, 13-14 ; 15-19 ; 20-23 ; 24-26), — et qui, bien qu'il semble de circonstance, pourrait n'avoir pas été d'abord encadré dans nos récits évangéliques. C'est un type de prière eucharistique placé dans la bouche de Jésus grand mystagogue ; c'est l'œuvre d'un prophète chrétien ; on peut douter qu'elle ait été réellement prononcée par son auteur, comme prière eucharistique de la communauté (cf. WETTER, 61) ; mais rien n'empêcherait d'y voir l'eucharistie particulière d'un prophète (cf. *Didaché*, x, 6).

« Père, l'heure est venue. » — L'heure de la glorification est venue, puisque l'heure de la mort est arrivée. — « Glorifie ton Fils, afin que ton Fils te glorifie. » — La victoire sur la mort, le démon et le monde, est bien due au Fils ; il est temps que celui-ci jouisse de sa gloire ; il le faut même pour que le Fils glorifié puisse procurer la glorification du Père L'œuvre de cette glorification mutuelle ne peut être conduite à sa perfection tant que le Fils demeure sur la terre : la gloire du Fils n'est complète que par son entrée au ciel, dans l'éclat de la divinité ; et la gloire du Père, qui consiste dans le salut de tous les enfants de Dieu, ne peut être pleinement réalisée par le Fils dans les conditions de son activité terrestre, parce que celle-ci est un ministère extérieur, soumis à toutes les limitations des actes humains. Lorsque l'action du Christ, tout spiritualisé dans la gloire divine,

[2] Selon que tu lui as donné pouvoir sur toute chair,
Afin que, — tout ce que tu lui as donné, — il leur donne la vie éternelle.
[3] Or, la vie éternelle, c'est qu'ils connaissent toi, le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ.]

sera spirituelle et universelle, non bornée à une prédication inutile auprès des Juifs, alors le Fils pourra exercer les pleins pouvoirs qui lui ont été donnés sur l'humanité (cf. XIII, 3). C'est pourquoi Jésus allègue le don de ces pouvoirs comme motif de sa propre glorification, et le fruit qui en résultera, comme moyen de la glorification du Père. — « Selon que tu lui as donné pouvoir sur toute chair ». — En ce pouvoir sur tous les hommes consiste, au moins pour une partie, la glorification du Fils par le Père. — « Afin qu'il donne, à tous ceux que tu lui as donnés »,—la grâce n'atteignant pas l'humanité entière, sur laquelle s'étend le pouvoir, mais les prédestinés, les croyants, les amis du Fils, qui sont les élus du Père, — « la vie éternelle ». — C'est en cette réalisation de vie éternelle que consiste la glorification du Père par le Fils.

« Or, la vie éternelle, c'est qu'ils connaissent », — non d'une connaissance quelconque et spéculative, mais d'une connaissance de foi, qui atteint, en quelque sorte, et s'approprie son objet, — « toi » — le Père, qui es — « le seul Dieu véritable, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ ». — La vraie et pleine connaissance de Dieu est un principe de vie éternelle, parce qu'elle est le fondement de la communion vitale qui s'établit entre Dieu et les croyants, dans le Christ, par l'amour. On sait déjà que le Père est Dieu simplement (ὁ θεός ; I, 1), et que le Fils est de nature divine (θεός), dieu par sa relation avec le Père. Si le nom de Jésus-Christ se rencontre dans une prière qui est censée dite par Jésus lui-même, c'est que cette effusion lyrique tient de la liturgie, et que notre passage même est libellé en profession de foi, sorte de symbole rudimentaire comme il s'en trouve en d'autres endroits du Nouveau Testament (cf. I JN. IV, 2 ; I TIM. III, 16 ; VI, 13 ; II TIM. II, 8). Celui-ci, quant à la lettre, n'a rien de spécifiquement johannique, et il résume la croyance chrétienne primitive, dans son opposition au paganisme, par la foi en un seul Dieu, et au judaïsme, par la foi en Jésus, Messie envoyé de Dieu, (cf. I THESS. I, 9-10) ; mais on l'affaiblirait singulièrement, et l'on compromettrait l'harmonie de la phrase en supposant que l'auteur avait écrit : « la vie éternelle, c'est qu'ils connaissent toi et celui que tu as envoyé », le reste

[4] Je t'ai glorifié sur la terre,
Accomplissant l'œuvre que tu m'as donné à faire.
[5] Et maintenant glorifie-moi, Père, auprès de toi-même,
De la gloire que j'avais, avant que le monde fût, près de toi.
[6] J'ai fait connaître ton nom aux hommes,
Que tu m'as donnés du monde:

étant considéré comme glose chrétienne ; c'est le verset tout entier, surcharge dans la première strophe, qui n'est pas dans le ton de la prière, et qui est une addition rédactionnelle, dont le sens pourrait être qu'on doit reconnaître comme seul vrai Dieu le Père et Jésus-Christ son envoyé (cf. I Jn. v, 20; et Bousset, *Kyrios Christos*, 301).

« Je t'ai glorifié sur la terre, accomplissant l'œuvre que tu m'avais donné à faire. » — Comme la mort de Jésus fait partie essentielle de cette mission, ce langage ne s'explique bien que dans la conception profonde et originale du discours, où le Christ glorieux et eucharistique parle par un prophète chrétien. — « Et maintenant glorifie-moi, Père, auprès de toi ». — dans le ciel, — « de la gloire que j'avais avant que le monde fût, près de toi ». — Nous savons que le Logos existait au commencement près de Dieu, avant que rien existât (1,1-3). Maintenant le Logos-Christ demande à être rétabli dans sa gloire éternelle ; s'en étant dépouillé, en quelque façon, par son incarnation, il réclame ce qu'il a quitté par obéissance à la volonté du Père. On aurait tort de penser que sa divinité en fût amoindrie. De même que le Christ johannique a pleinement conscience de son éternité antérieure, il a le plein usage de la science divine, il n'a rien perdu de ce que le Père lui communique éternellement, et il a manifesté dans l'occasion sa toute-puissance ; mais son humanité terrestre, et non seulement la malice des hommes, crée une sorte d'obstacle à son action, et elle est aussi comme un écran qui voile sa gloire divine. Il ne se révèle qu'en paraboles, et il n'agit qu'en des signes extérieurs et exceptionnels. Son retour à Dieu lui rendra un mode divin de révélation et d'action. Ainsi sa mission terrestre et temporelle se présente comme un intermède entre deux éternités.

En accomplissant cette mission, le Fils a fait connaître Dieu à ses fidèles. — « J'ai fait connaître ton nom » — le « nom » c'est-à dire Dieu même, Mais, dans la conception antique, il fallait connaître le nom du dieu pour pouvoir utilement recourir à lui ; et c'est ainsi que le « nom » vient encore ici comme figurant la connaissance du vrai Dieu. — « Aux hommes que tu m'as donnés de » — tous ceux qui

Ils étaient à toi, et tu me les a donnés,
Et ils ont gardé ta parole.
[7] Maintenant ils savent que tout ce que tu m'as donné vient de toi,
[8] Parce que, les paroles que tu m'avais données, à eux j'ai données ;
Et ils les ont reçues, et ils ont reconnu véritablement que je suis sorti de toi,
Et ils ont cru que c'est toi qui m'as envoyé.
[9] C'est pour eux que je prie ;
Ce n'est pas pour le monde que je prie,
Mais pour ceux que tu m'as donnés, parce qu'ils sont à toi.

vivent dans le — « monde. Ils étaient à toi », — en tant que prédestinés, enfants d'élection, — « et tu me les as donnés ». — Dieu les a donnés au Christ en faisant qu'ils répondissent à son appel, et il les lui a, en quelque façon, remis pour qu'il les instruisît. — « Et ils ont gardé », — en la pratiquant, — « la parole », — la vérité que le Christ leur annonçait de la part du Père. — « Maintenant ils savent que tout ce que tu m'as donné » — en paroles et en œuvres — « vient de toi » ; — ils ont acquis cette connaissance — « parce que je leur ai donné les paroles que tu m'avais données », — leur transmettant la révélation dont tu m'avais chargé pour eux. — « Ils les ont reçues, et ils ont connu véritablement que je suis sorti de toi » — pour venir dans le monde, — « et ils ont cru que tu m'as envoyé ». — Ici nulle distinction entre ce que Jésus a enseigné et ce qu'enseignera le Paraclet. Il n'y a qu'un enseignement, celui du Christ glorieux. La connaissance de cet enseignement supporte la foi, mais c'est aussi bien par la foi qu'on se l'approprie (cf. VI, 69). On peut voir qu'elle a un objet déterminé, non théorique, les dogmes mystiques relatifs à Dieu, au Logos-Christ et à la mission de ce dernier (cf. WETTER, 96, 126).

C'est pour les siens, pour ses fidèles, pour l'Eglise, que prie maintenant le Christ. — « Je prie pour eux, je ne prie pas pour le monde », — le monde incrédule, royaume de Satan, — « mais pour ceux que tu m'as donnés », — tous ceux qui sont venus ou qui viendront à la foi, qui sont prédestinés au salut, — « parce qu'ils sont à toi ». — Il convient que le Christ prie pour eux, parce qu'ils sont au Père, et que le Père leur soit propice, puisqu'ils sont à lui. Du reste, tout ce qui est au Père est au Fils, et réciproquement. — « Tout ce

— [10]Tout ce qui est à moi est à toi, et ce qui est à toi est à moi, —
Et que j'ai été glorifié en eux.
[11] Et je ne suis plus dans le monde ;
Et eux, dans le monde ils sont,
Et moi, je vais à toi.
Père saint, garde-les en ton nom, — ce que tu m'as donné, —

qui est à moi est à toi », — puisque le Christ n'a rien qui ne vienne de Dieu, — « et tout ce qui est à toi est à moi », — puisque le Père a tout donné au Fils. — « Et que je suis glorifié en eux. » — La réflexion sur la communauté de biens et d'intérêts entre le Père et du Fils dans l'ordre du salut forme parenthèse ; il faut entendre que le Christ prie pour ses fidèles parce qu'ils sont au Père et parce que lui-même, le Christ, est glorifié en eux, par le témoignage que lui rend leur foi. — « Je ne suis plus dans le monde ». — Ainsi le Christ parle comme ayant déjà franchi la mort pour aller au Père, en laissant ses disciples, les fidèles, dans le monde que lui-même a quitté. — « Mais eux, ils sont dans le monde, et moi », — les y laissant — « je vais à toi ». — Que Dieu les ait donc en sa garde.

« Père saint ». — L'appel à la sainteté de Dieu s'explique par le fait que cette sainteté le distingue du monde et l'y oppose ; or il s'agit de retenir les croyants en dehors du monde et de son influence, de les sanctifier eux-mêmes ou de les garder en sainteté à l'écart de ce monde pervers. — « Garde-les en ton nom, que tu m'as donné ». — Quelques témoins lisent : « ceux que tu m'as donnés » (οὓς, au lieu de ᾧ). C'est une correction recommandée par le contexte. La leçon des meilleurs témoins paraît plus sûre, parce que plus difficile. On entend que Dieu a donné son nom au Fils pour le faire connaître, mais « le nom que tu m'as donné » n'en dit pas tant. La formule : « ce que tu m'as donné », est dans cette prière une façon de désigner les disciples (déjà XVII, 2, et plus loin v. 24 ; cf. VI, 39). On est bien tenté de supposer que l'auteur avait écrit ici : « Garde-les en ton nom, ce que tu m'as donné » (ὃ δέδωκάς μοι), c'est-à-dire : « ceux que tu m'as donnés », et au verset suivant : « Je les ai gardés en ton nom, ce que tu m'as donné » ; et l'affectation délibérée de cette formule n'aurait pas été comprise dans la tradition. D'après la leçon qu'on regarde comme autorisée, Dieu serait prié de garder les fidèles non seulement par la protection de son nom mais par et dans la profession pratique de la foi que représente ce nom en tant que donné

Afin qu'ils soient un comme nous.

12 Lorsque j'étais avec eux, je les gardais en ton nom, — ce que tu m'as donné; —

Je les ai conservés, et aucun d'eux ne s'est perdu,

[Si ce n'est le fils de la perdition, pour que l'Ecriture fût accomplie].

13 Mais maintenant je vais à toi, et je dis cela dans le monde,

Afin qu'ils aient ma joie parfaite en eux.

au Christ et enseigné par lui. — « Afin qu'ils soient un comme nous. » — Le Christ dira plus loin (XVII, 26) : « et en nous ». C'est pour le maintien de cette union, sous la protection et dans la profession du « nom » divin, que Jésus prie le Père de garder les disciples de l'Evangile. Par la foi et la connaissance de la révélation que le Fils leur a faite du Père, les disciples entrent dans la communion de lumière et de vie qui constitue le rapport éternel du Père et du Fils.

« Lorsque j'étais avec eux ». — Façon de parler qui correspond à : « Je ne suis plus dans le monde » (XVII, 11). — « Je les gardais en ton nom ». — La portée de cette locution vient d'être expliquée. — « Que tu m'as donné ». — Même variante que plus haut, sauf qu'un plus grand nombre de témoins lisent : « ceux que tu m'as donnés », conformément au sens que l'auteur a dû avoir en vue. — « Je les ai conservés, et aucun d'eux ne s'est perdu ». — Le Christ l'a déjà dit (VI, 39, X, 28-29) ; mais ici, où, pour la perspective, les disciples sont directement visés, l'on rappelle la trahison de Judas, figure des défections qui se produisent dans l'Eglise. — « Si ce n'est l'enfant de perdition », — l'homme perdu, qui devait se perdre, qui était voué à la damnation éternelle, et qui est tombé en effet — « pour que l'Ecriture fût accomplie ». — L'Ecriture dont il s'agit doit être le passage du Psaume XLI qui a été cité plus haut (XIII, 18). L'exception paraît être une addition rédactionnelle, pour la correspondance avec le récit qu'elle vise. — « Mais maintenant je vais à toi ». — L'auteur aurait pu écrire : « Je reviens près de toi » (cf. I, 1-2). La perspective du discours est exactement entre terre et ciel, au moment où le Christ remonte à Dieu, abstraction faite de la mort, qui sera visée seulement un peu plus loin (XVII, 19). — « Et je dis cela dans le monde », — avant de le quitter, — « afin qu'ils aient ma joie parfaite en eux ». — En soi une telle prière n'était pas indispensable, puisque la volonté du Fils est celle du Père, et que le Fils ne demande rien que le Père n'ait l'intention d'accomplir ; mais c'est pour donner confiance aux disciples qui

[14] Je leur ai donné ta parole, et le monde les a pris en haine,
Parce qu'ils ne sont pas du monde, de même que moi, je ne suis pas du monde.
[15] Je ne demande pas que tu les retires du monde,
Mais que tu les gardes du malin.
[16] Du monde ils ne sont pas, comme moi je ne suis pas du monde.
[17] Consacre-les dans la vérité : ta parole est vérité.
[18] Comme tu m'as envoyé dans le monde,

l'entendent, aux fidèles qui la lisent, et leur inspirer la joie, le sentiment eucharistique, dont le Christ, conscient de la gloire éternelle qui est réservée à lui et à eux, est actuellement pénétré.

Le besoin de l'assistance divine résulte de ce que, Jésus parti, les disciples vont se trouver, sans lui, en face du monde qui les hait parce que le Christ les a retirés du monde. — « Je leur ai donné ta parole », — la révélation de vérité que le Père avait chargé le Fils de leur transmettre, — « et le monde les a pris en haine, parce que », — nés de Dieu, — « ils ne sont pas du monde, de même que moi », — Fils unique de Dieu, — « je ne suis pas du monde ». — Il ne serait pas conforme aux desseins providentiels de les retirer du monde en même temps que le Christ s'en éloigne. — « Je ne demande pas que tu les retires du monde », — envisagé ici comme le théâtre où s'accomplissent les œuvres divines, ou l'ensemble des hommes auquel doit être proposée la révélation, — « mais que tu les gardes du malin ». — On pourrait traduire : « du mal » ; mais il s'agit plutôt de Satan (cf. I JN II, 13-14 ; III, 12 ; V, 18-19), auteur de toutes les persécutions qui assaillent l'Eglise ; du moins n'est-il pas question simplement de préserver les disciples du péché, puisque le Christ a commencé par les montrer environnés de la haine du monde ; il s'agit de leur garantir qu'ils triompheront à leur tour, même à travers la mort, du monde et du démon. La raison qui fait haïr du monde les disciples est leur titre à être « consacrés dans la vérité ». — « Ils ne sont pas du monde, de même que moi je ne suis pas du monde : consacre-les dans la vérité ». — Qu'ils soient, à l'écart du monde, une société de saints par la connaissance véritable, profonde et pratique, de Dieu. — « Ta parole », — la parole que le Christ leur a transmise de la part du Père, — « est vérité ». — C'est par cette vérité, dans cette vérité, qu'ils sont séparés du monde et unis Dieu (cf. XIV, 6) — « De même que tu m'as envoyé dans le monde »,

Moi aussi je les ai envoyés dans le monde.
19 Et pour eux, je me consacre moi-même,
Afin qu'ils soient, eux aussi, consacrés en vérité.
20 Mais ce n'est pas pour eux que je prie seulement,
C'est aussi pour ceux qui croiront, par leur parole, en moi:

en révélateur de vérité. — «moi aussi je les ai envoyés dans le monde », — pour y annoncer cette même vérité (cf. xx, 21). Très souvent notre évangile insiste de cette façon sur les traits qui sont communs au Christ et aux siens ; mais le Christ n'en reste pas moins l'unique médiateur de la vie éternelle pour les croyants. — « Et je me consacre », —littéralement : « Je me sacrifie », au sens étymologique du mot : « Je me fais sacré » (ἁγιάζω ἐμαυτόν), — « afin qu'ils soient, eux aussi, consacrés en vérité ». — c'est-à-dire « vraiment consacrés » (ἐν ἀληθείᾳ n'a pas ici le même sens que ἐν τῇ ἀληθείᾳ, xvii, 17). Jésus s'offre en victime, en agneau de Dieu, dans sa passion, pour que les disciples soient véritablement consacrés à Dieu. La consécration du Christ est conçue plutôt par analogie avec celle de l'agneau pascal (cf. i, 29, 37 ; xix, 36) qu'avec celle des premiers-nés ou celle des prêtres, quoique le Christ, se vouant ou s'offrant lui-même, fasse aussi bien fonction de prêtre (cf. Hebr. ix 11-14 ; x, 10). Le double sens de « consacrer » donne lieu à un jeu de mots comme il s'en est rencontré souvent dans notre évangile, le Christ se consacrant, c'est-à-dire se vouant, pour que les disciples, et tous les croyants, soient consacrés, c'est-à-dire sanctifiés, dans la lumière et la vie qu'ils recevront de lui En comparaison de cette multiple et sublime consécration, la consécration des prêtres, des sacrifiants et des victimes dans le culte mosaïque n'était que figure sans réalité ; c'était seulement l'image de la consécration véritable que le Christ devait réaliser en lui-même et dans les siens. La formule a, d'ailleurs, un son eucharistique : le récit du lavement des pieds nous a montré que la sanctification des fidèles, qui a sa perfection dans la charité, a son sacrement efficace dans l'oblation et la communion commémoratives de la mort du Christ ; et ne semble-t-il pas que la vieille parole liturgique : « les choses saintes sont pour les saints », soit comme un écho de la parole du Christ : « Je me consacre pour qu'ils soient consacrés » ? C'est la pensée de l'eucharistie, de ce qu'elle est devenue pour la communauté chrétienne, qui amène l'application de la prière du Christ à tous les fidèles de l'avenir.

« Mais je ne prie pas seulement pour eux, je prie aussi pour ceux

[21] Afin que tous soient un, de même que toi, Père, es en moi, et moi en toi,

Afin qu'eux aussi soient en nous, pour que le monde croie que c'est toi qui m'as envoyé.

[22] Et moi, la gloire que tu m'as donnée je leur ai donnée, afin qu'ils soient un comme nous sommes un,

[23] Moi en eux, et toi en moi, afin qu'ils soient parfaits en unité,

Pour que le monde connaisse que c'est toi qui m'as envoyé,

qui » — plus tard — « croiront en moi par leur parole », — la parole perpétuelle de l'enseignement chrétien, — « afin que tous soient un », — étroitement unis dans la foi et l'amour, dans la communion de cette foi, de cet amour, dans la communauté et le sacrement de la communauté, — « de même que toi, Père, » — et moi sommes un, parce que — « tu es en moi, et moi en toi », — ainsi qu'il a déjà été dit (x, 38; XIV, 10-11); — « afin qu'ils soient », — étant ainsi unis entre eux, — « eux aussi en nous ». — Plusieurs témoins lisent : « qu'ils soient, eux aussi, *un* en nous », mais la répétition du mot « un » n'est pas nécessaire. Cette seconde proposition signifie que les fidèles, fraternellement unis entre eux, sont en même temps unis à la société intime du Père et du Fils, dans une même communion de vie spirituelle et d'amour. — « Pour que le monde croie que tu m'as envoyé. » — Troisième proposition qui n'est pas coordonnée aux précédentes, mais qui désigne un objet plus éloigné de la prière, dépendant, pour son accomplissement, de celui qui est exprimé dans celles-ci, la deuxième proposition étant comme une reprise explicative de la première : « afin que tous soient un ». Le monde devant lequel se fera cette démonstration est l'humanité à convertir. — « Et moi », — par cette communion de vie divine qui a son symbole et son aliment dans l'eucharistie, — « je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée », — une part à la réalité même et aux prérogatives de la vie divine, éternelle, à la splendeur de cette vie, — « afin qu'ils soient un comme nous sommes un, moi » — étant — « en eux, et toi » — étant — « en moi, afin qu'ils soient parfaits en unité ». — Cette unité se construit par ce qu'on pourrait appeler la réduction des fidèles au Christ et celle du Christ à Dieu. La formule : « parfaits à unité » (τετελειωμένοι εἰς ἕν), fait pendant à : « sanctifier en vérité », et le mot « parfait » doit avoir une signification mystique, non la simple signification du mot « accompli ». — « Pour que le monde sache que tu m'as envoyé

Et que tu les as aimés comme tu m'as aimé.
[24] Père, ce que tu m'as donné,
Je veux que, là où je suis, eux aussi soient avec moi,
Afin qu'ils voient ma gloire, que tu m'as donnée,
Parce que tu m'as aimé, avant la création du monde.
[25] Père juste, le monde ne t'a point connu, mais moi je t'ai connu,

et que tu les a aimés », — les fidèles qu'on vient de montrer unis en Dieu par le Christ, — « comme tu m'as aimé ». — Même sens du mot « monde » que dans la phrase précédente, même coordination des deux « afin que », même rapport du « pour que » final (troisième ἵνα) avec ceux-ci.

« Père, ceux que tu m'as donnés », — à la lettre : « ce que tu m'as donné » (cf. *supr.*, pp. 331, 445), — « je veux ». — Le Christ johannique ne demande pas, il exprime devant le Père ce qu'il sait être la volonté de celui qui l'a envoyé. — « Je veux que, là où je suis », — c'est à-dire auprès de Dieu, — « eux aussi soient avec moi ». — Le suprême espoir proposé au chrétien n'est donc point la parousie du Christ, mais la réunion au Christ en Dieu. — « Afin qu'ils voient ma gloire, que tu m'as donnée, parce que tu m'as aimé, avant la création du monde ». — L'indication finale : « avant la création du monde », peut dépendre de : « tu m'as donné » (cf. XVII, 5), ou de : « tu m'as aimé » ; mais le sens est le même dans les deux cas. La gloire dont parle maintenant le Christ n'est pas celle que tout à l'heure (XVII, 22) il disait avoir donnée à ses disciples, c'est sa gloire éternelle en tant que Logos divin, gloire dont il a sollicité d'abord (XVII, 5) pour lui-même la restitution. Celle qui a été communiquée aux disciples, qui est communiquée aux fidèles dans la vie présente, est celle dont jouissait le Christ en chair, la communion de la vie divine et des pouvoirs divins, mais non point en forme spirituelle et divine, ni dans l'éclat de l'éternité. A cette gloire éternelle les fidèles aussi auront part, mais, eu égard à leur situation présente et à la sienne, le Christ demande pour eux qu'ils la voient. Il semble d'ailleurs que l'idée de la gloire vue ne procède pas du courant mystique d'où provient celle de la gloire communiquée.

« Père juste ». — Pour finir, appel à la justice divine, qui ne doit pas confondre avec Satan et ses suppôts le Christ et ses fidèles. — « Le monde », — ici le monde incrédule, — « ne t'a point connu », — il s'est fermé à la lumière, il ne l'a point saisie (I, 5). — « Mais moi

Et eux aussi ont connu que c'est toi qui m'as envoyé ;
Et je leur ai fait connaître ton nom, et ferai connaître,
Afin que l'amour dont tu m'as aimé en eux soit, et moi en eux. »

je t'ai connu ». — Le Logos incarné n'a pas cessé de connaître le Père, et il a parlé pour répandre cette connaissance. — « Et eux aussi », — les disciples, les croyants, — « ont connu que tu m'as envoyé ».— Ce qui était, aussi bien, connaître Dieu, le reconnaître, en son Fils. — « Et je leur ai fait connaître ton nom ». — Le « nom » du Père représente ici sa vraie nature et ses desseins providentiels. — « Et je le leur ferai connaître ». — Il s'agit de l'action du Christ glorifié, sans qu'il soit fait mention de l'Esprit. Le Christ lui-même sera présent aux siens dans la réalité symbolique du mystère chrétien. — « Afin que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux », — s'étendant à tous ceux qui sont unis au Christ, qui vivent en lui, — « et que je sois aussi en eux ». — La même vie divine est, dans le Christ et dans les fidèles, un même don d'amour, qui met Dieu dans le Christ et le Christ dans les chrétiens, qui tient le Christ et les chrétiens unis à Dieu. L'amour est la loi de cette vie ; l'esprit de Dieu en est le principe et le lien ; l'eucharistie en est le symbole, l'acte liturgique, l'aliment mystérieux. Si l'on veut mesurer d'un seul coup la différence de caractère entre le quatrième évangile et les synoptiques, on n'a qu'à comparer cette prière eucharistique à l'oraison dominicale : on verra que notre auteur suppose réalisées toutes les demandes de la prière commune, sauf la dernière (reproduite XVII, 15) ; et il semble presque les avoir voulu paraphraser l'une après l'autre (XVII, 6, 8, s'entendant de la nourriture spirituelle), en les interprétant dans le sens de sa théologie mystique.

XXX. — L'arrestation

L'économie des récits de la passion et de la résurrection dans notre évangile est d'une régularité qu'on pourrait dire systématique. Le Christ retourne à son Père : il y va en traversant la mort ; il y arrive par la résurrection. Les tableaux de l'arrestation (XVIII, 1-11), de la comparution devant le grand-prêtre, avec le reniement de Pierre (XVIII, 12-27), du jugement par Pilate (XVIII, 28-XIX, 16), du crucifiement (XIX, 17-30), de la sépulture (XIX, 31-41), puis ceux de la

XVIII ¹ Cela dit, Jésus sortit avec ses disciples au delà du torrent de Cédron, où était un jardin dans lequel il entra ainsi que ses disciples. ² Or Judas aussi, qui le livrait, connaissait l'endroit, parce que souvent Jésus s'y était trouvé avec ses disciples. ³ Judas donc, ayant pris la cohorte, et des valets auprès des

résurrection (XX), se succèdent et se développent de façon à compléter dignement la révélation de gloire qui se poursuit depuis le commencement du livre.

« Cela dit ». — Ayant achevé son discours testamentaire, Jésus se rend à l'endroit providentiellement déterminé pour son arrestation, et le fait se produit. La scène de Gethsémani, dont on a pu voir (XIII, 17) une anticipation idéalisée, a été omise comme ne convenant point à la gloire du Christ. Le tableau de l'arrestation est conçu de façon à montrer la liberté absolue de Jésus s'abandonnant à la puissance des ténèbres. Il faut se rappeler que Jésus lui-même, en envoyant Judas exécuter le dessein de trahison qu'il avait formé, a pris l'initiative de l'événement qui va s'accomplir. — « Jésus sortit » — de Jérusalem et du lieu où il avait pris son dernier repas. La localisation de ce repas à Jérusalem ne prouve pas que ce fût le repas pascal, notre évangile ne disant pas que Jésus se soit retiré tous les soirs au mont des Oliviers, comme le disent les synoptiques. — « Au delà du torrent de Cédron ». — Indication destinée à effacer Gethsémani. Peut-être veut-elle faire allusion à l'histoire de David se retirant devant Absalom (II SAM. XV, 23): David a passé le Cédron dans le deuil, pour rentrer victorieux à Jérusalem. — « Où il y avait un jardin dans lequel il entra avec ses disciples ». — Ce jardin (κῆπος) est l'équivalent de la propriété (χωρίον) dont parlent Marc (XIV, 32) et Matthieu (XXVI, 36). La mention du « jardin » pourrait bien être, comme les Pères l'ont pensé, en rapport avec le jardin d'Eden, où le démon meurtrier (cf. VIII, 44), « l'antique serpent, qui est le diable et Satan » (AP. XII, 9 ; XX, 2), s'est trouvé pour perdre le premier homme. — « Or Judas, qui le livrait, connaissait l'endroit, parce que Jésus s'y était souvent réuni avec ses disciples », — c'est-à-dire qu'il y était venu souvent en leur compagnie Il est sous-entendu que Judas non seulement connaissait la place, mais savait que Jésus devait y aller ce soir-là. Sans autres préliminaires, il est censé n'avoir eu qu'à signaler le fait aux autorités pour que l'arrestation s'ensuivît (cf. XI, 53).

« Judas donc, ayant pris la cohorte », — c'est-à-dire les six cents

soldats romains qui tenaient garnison dans la tour Antonia. Il va de soi que le tribun y était aussi, et on le rencontrera plus loin (XVIII, 12), Judas n'étant plus mentionné pour la sortie du jardin. Il est tout à fait singulier que Judas ait l'air de prendre le commandement de la cohorte romaine ; dans les synoptiques (Mc. XIV, 48 ; Mt. XXVI, 47 ; Lc. XXII, 47), il est seulement le guide de la troupe envoyée par le sanhédrin. Vu l'invraisemblance de ce trait et l'inconsistance de la narration, l'on a supposé une source ou un récit primitif où l'arrestation se serait faite par l'ordre de l'autorité romaine sans l'intervention de Judas. Inférence risquée, eu égard au caractère de notre évangile, où il faut tenir compte du symbolisme. Il est certain que la cohorte romaine est un élément qui se surajoute à la donnée synoptique des satellites envoyés avec Judas par le sanhédrin ; mais rien n'oblige à y voir une donnée de source, provenant d'une tradition spéciale. Dans l'hypothèse, on devrait considérer aussi comme secondaire la comparution de Jésus devant le grand-prêtre ; car, si l'autorité romaine a pris l'initiative de l'arrestation, la source dont il s'agit aura fait conduire immédiatement Jésus à la tour Antonia, en attendant sa comparution devant Pilate. Comme il y a surcharge et combinaison, l'on peut tout aussi bien et plus naturellement admettre que la rédaction première de notre récit s'accordait avec les synoptiques pour ne faire intervenir dans l'arrestation que les gens du sanhédrin conduits par Judas, et que le rôle de Judas a été grandi, la cohorte romaine ajoutée, par un rédacteur préoccupé de symbolisme. Judas se comporte en « prince de ce monde », incarnation de Satan ; c'est pourquoi il « prend » la cohorte, comme s'il avait autorité sur elle ; et l'arrestation se faisant par des soldats romains, la passion du Christ sera, d'un bout à l'autre, comme le type des persécutions chrétiennes. Et plus la troupe qui vient pour s'emparer de Jésus est considérable, plus son impuissance devant le Christ fera ressortir la souveraine liberté de celui qu'elle est venue chercher. Pour le retour, le tribun commandera la cohorte, qu'il faut bien reconduire au quartier, le rédacteur n'ayant plus que faire de Judas ; mais Pilate ne saura rien encore au sujet de Jésus quand les Juifs le lui amèneront. On remarquera, d'ailleurs, qu'il n'aurait été aucunement besoin de mobiliser toute la cohorte pour arrêter Jésus, et que l'exagération du trait en dénonce le caractère fictif. — « Et près des grands-prêtres et des pharisiens », — on a déjà rencontré cette façon de désigner le sanhédrin, — « des valets » — ou satellites, bien inutiles à côté de la cohorte romaine, — « y vint ». — Le récit fondamental disait probablement : « Judas, ayant pris » ou

grands-prêtres et des pharisiens, vint là avec lanternes, torches et armes. [4] Cependant Jésus, sachant tout ce qui lui arrivait, s'avança et leur dit : « Qui cherchez-vous ? » [5] Ils lui répondirent : « Jésus le Nazoréen. » Il leur dit : « C'est moi. » Et Judas, qui le

« reçu des grands-prêtres et des pharisiens des satellites, vint », etc. Les satellites du sanhédrin sont les hommes de la police juive, les gardes du temple. — « Avec des lanternes, et des torches, et des armes ». — La mention des armes peut sembler superflue ; elle vient des synoptiques, où la foule qui arrête Jésus semble avoir été recrutée au hasard et pourvue d'épées et de bâtons. Les torches et les lanternes étaient dans l'usage des camps romains. On observe que la pleine lune aurait permis de s'en passer. Mais il s'agit bien de la pleine lune ; et qui sait s'il n'y avait pas de nuages au ciel ? L'auteur tient à ce que, nonobstant la parole de Jésus dans les synoptiques (Mc. XIV, 48 ; Mt. XXVI, 55 ; Lc. XXII, 52), le Christ ne soit pas pris comme un voleur. Cohorte romaine et police juive seront présentes, la scène sera éclairée, et le Christ sera pris seulement parce qu'il voudra bien se remettre aux mains de ceux qui viennent l'arrêter.

« Jésus donc », — en ces entrefaites, — « sachant tout ce qui lui arrivait », — c'est-à-dire que son heure était venue, que Judas et sa bande approchaient, — « sortit », — non pas peut-être du jardin (cf. XVIII, 26), mais de l'endroit de ce jardin où il s'était retiré avec ses disciples ; ou bien l'auteur veut dire qu'il s'avança au devant de la troupe qui venait. — « Et il leur dit : « Qui cherchez-vous ? » Ils lui répondirent : « Jésus le Nazoréen ». — Ce trait remplace l'intervention de Judas, dont la présence va être pourtant rappelée, mais comme pour compenser ou effacer le trait du baiser, que l'auteur a voulu supprimer comme peu digne de son Christ, et pour envelopper Judas-Satan dans l'impuissance qui atteint toute la troupe. Soldats romains et satellites du sanhédrin sont supposés ne pas connaître Jésus, ce qui est un peu surprenant pour les satellites, dont il semblerait qu'ils ont dû le voir plusieurs fois et même essayer inutilement de le saisir dans le temple (cf. VII, 32). L'épithète « nazoréen », fournie par la tradition, paraît signifier ici « de Nazareth » (cf. I, 46), comme dans les synoptiques et dans les Actes. — « Il leur dit : « C'est moi ». — Il n'y aurait qu'à l'arrêter, mais l'auteur ne veut pas que le Christ soit pris ainsi. — « Or », — remarque-t-il, — « Judas, qui le livrait, était là avec eux ». — On peut trouver l'indication superflue, et que cette nouvelle présentation de Judas est l'indice d'une autre source ; mais la

livrait, était là avec eux. [6] Lors donc qu'il leur dit : « C'est moi », ils s'en allèrent à la renverse et tombèrent par terre. [7] De nouveau donc il leur demanda : « Qui cherchez-vous ? » Et ils dirent : « Jésus le Nazoréen. » [8] Jésus répondit : « Je vous ai dit que c'est moi. Si donc c'est moi que vous cherchez, laissez ceux-ci

gaucherie peut aussi bien s'expliquer par les raisons qui viennent d'être dites. L'évangéliste a voulu que le démon lui-même apparût renversé par terre en la personne de Judas, avec tous les autres, à la parole de Jésus. — « Lors donc qu'il leur dit : « C'est moi », ils s'en allèrent à la renverse et tombèrent par terre ». — L'impuissance des adversaires a déjà été signalée en des circonstances semblables (VII, 44-46 ; VIII, 59 ; X, 39) ; ici elle éclate plus sensiblement, parce que le moment est plus solennel. Toute l'armée de Satan est étendue devant le Christ par une seule parole de sa bouche (cf. Is. XI, 4 : AP. I, 11, 17 ; II THESS. II, 8). Cette parole : « Je suis » (ἐγώ εἰμι), doit, il est vrai, signifier pour l'auteur plus qu'un simple : « C'est moi » ; elle rappelle celui qui est ce qu'il se dit être, qui est de Dieu et dieu (cf. VIII, 24). Il n'importe pas de savoir ce que sont devenues en cette bagarre les torches et les lanternes. — « De nouveau donc », — ensuite de cet accident, — « il leur demanda : « Qui cherchez-vous ? » — La question est réitérée parce qu'il faut bien que Jésus soit arrêté par ses ennemis, et que, la preuve de leur impuissance étant faite, il va se remettre entre leurs mains, après les avoir eux-mêmes remis sur leurs pieds. La seconde question équivaut à l'ordre donné à Judas de faire ce qu'il avait à faire (XIII, 27). C'est pourquoi l'auteur s'abstient de dire que tout le monde se releva : la chose va de soi ; soldats et satellites sont debout quand ils répondent, eux aussi, pour la seconde fois : — « Jésus le Nazoréen ». — Avant qu'ils exécutent leur mandat, Jésus prend encore la parole : — « Je vous ai dit que c'est moi ». — On dirait qu'il leur reproche d'avoir répondu à sa question, mais ce jeu de dialogue est pour signifier que la force armée est tenue en échec jusqu'au dernier instant, jusqu'à ce que Jésus ait garanti la sûreté des siens. — « Si donc c'est moi que vous cherchez, laissez ceux-ci s'en aller ». — Au moment de se livrer, le Christ parle encore en maître, et son arrestation se fera dans les conditions déterminées par lui. L'auteur donne à supposer que les soldats et satellites auraient pris les disciples en même temps que Jésus, sans avoir de mandat spécial contre chacun d'eux ; bientôt, dans l'interrogatoire (XVIII, 29), le grand-prêtre s'informera des disciples ; cette idée d'arrestation en bloc, pour

s'en aller ». — [9] Pour que fût accomplie la parole qu'il avait dite : « De ceux que tu m'as donnés, je n'en ai perdu aucun. » — [10] Sur quoi, Simon-Pierre, qui avait une épée, la tira, frappa le serviteur du grand-prêtre, et lui coupa l'oreille droite. Or le serviteur

le seul fait d'être disciple, est en rapport avec certaines circonstances des persécutions contre les chrétiens. Au lieu de n'être pas inquiétés, comme dans les synoptiques, parce qu'ils prennent la fuite après un simulacre de résistance, les disciples ici seraient pris infailliblement ; mais, par la volonté toute-puissante de Jésus, ils sont libres de s'éloigner en paix. Ainsi la défection des disciples fait place à une manifestation de puissance. C'était, dit l'auteur, — « afin que fût accomplie la parole qu'il avait dite : « De ceux que tu m'as donnés, je n'en ai perdu aucun ». — Il est vrai que la parole a été dite (XVII, 12) dans un autre sens, dans un sens spirituel ; mais le salut corporel des disciples en cette circonstance est la figure du salut spirituel de tous les enfants de Dieu, de tous ceux que le Père a donnés au Fils. Le Christ est le bon pasteur qui tient tête au loup et qui ne lui abandonne pas ses brebis (X, 11-15). Cette remarque pourrait être considérée comme une glose rédactionnelle, mais c'est plutôt le récit même de l'arrestation qui est secondaire pour une partie de sa mise en scène.

En regard de ce tableau, le coup d'épée donné au serviteur du grand-prêtre est un parfait contresens. Ce trait des synoptiques, avec les additions qui le caractérisent dans notre évangile, aura été ajouté par un rédacteur qui n'a pas senti la contradiction. — « Simon-Pierre, donc », — en cette occurrence, voyant Jésus sur le point d'être pris, — « comme il avait une épée, la tira, frappa le serviteur du grand-prêtre et lui coupa l'oreille droite ». — Luc (XXII, 50) pensait déjà savoir que l'oreille coupée était l'oreille droite, mais les trois synoptiques ignoraient que Pierre eût porté le coup. L'attribution de ce coup d'épée à un apôtre connu s'explique par l'habitude qu'a le rédacteur d'individualiser et de préciser les traits empruntés à la tradition synoptique ; le choix de Pierre aura été suggéré par le commentaire que Marc (VIII, 31-33 ; MT. XVI, 21-23) donne à la déclaration du prince des apôtres touchant la messianité de Jésus : le coup d'épée risqué si mal à propos signifie la même chose que les paroles adressées par Pierre au Christ pour le détourner de la mort. C'est le sens que Jésus va prêter à cet acte pour le blâmer. Entre temps le narrateur fournit un renseignement supplémentaire : « Or ce serviteur avait nom Malchus ». — Le nom est des plus communs, et le rédacteur ne s'est pas mis en

avait nom Malchus. [11] Cependant Jésus dit à Pierre : « Remets l'épée au fourreau. La coupe que m'a donnée le Père, ne la boirai-je pas ? »

frais d'invention ; comme il va introduire chez le grand-prêtre un disciple, sans doute le bien-aimé, qu'il dit connu du pontife, il a voulu se montrer bien informé sur la domesticité de celui-ci. — « Jésus donc », — devant ce coup d'épée, — « dit à Pierre : « Remets l'épée au fourreau. Ne dois-je pas boire la coupe que le Père m'a donnée ? » — Dans Matthieu (XXVI, 52-54), l'essai de défense par le glaive est condamné comme contraire à la loi divine, et aussi comme injurieux au Père, qui enverrait ses anges au secours du Christ, si les Ecritures ne devaient avoir leur accomplissement. Le Christ johannique ne veut pas qu'on l'empêche de boire le calice que le Père lui a préparé. Ce calice de mort procède évidemment du récit de Gethsémani dans les synoptiques (Mc. XIV, 37 ; Mt. XXVI, 39 ; Lc. XXII, 42), et il est assez significatif que ce terme symbolique, emprunté à une prière que Jésus, d'après les premiers évangiles, a faite pour échapper à sa destinée, soit introduit par notre auteur dans un discours où le Christ manifeste sa volonté irrévocable de subir la mort.

XXXI. — Chez le grand-prêtre

De tout temps les interprètes ont été embarrassés par l'enchevêtrement de l'interrogatoire de Jésus avec le reniement de Pierre (Cyrille d'Alexandrie lisait XVIII, 24 après XVIII, 13 ; Tischendorf, I, 929, cite un ms., min. 235, où se trouve la même disposition, qu'ont adoptée Luther et Bèze. Théodore de Mopsueste rapportait XVIII, 25-27 après XVIII, 18. Ss. présente une disposition particulière, qui pourrait avoir été celle de Tatien, et qui présente beaucoup d'avantages, l'interrogatoire et le reniement se déroulant dans l'ordre suivant : XVIII, 12-13, 24, 14-15, 19-23, 16-18, 25-27 ; mais il semble que ce soit un remaniement du texte traditionnel, car les vv. 15 et 16 ont été écrits pour se suivre. Les transpositions suggérées par certains critiques modernes ne donnent pas un résultat plus satisfaisant). Ce défaut doit tenir aux circonstances de la rédaction et non à un accident ; l'interrogatoire de Jésus par le grand-prêtre Annas (Hanan) a été surchargé des indications concernant Caïphe, et du reniement découpé en deux morceaux pour des raisons que l'on peut conjecturer.

12 La cohorte donc, le tribun, et les valets des Juifs se saisirent de Jésus et le lièrent, 13 et ils l'amenèrent chez Annas d'abord. — Car c'était le beau-père de Caïphe, qui était grand-prêtre de cette année-là ; 14 et Caïphe était celui qui avait donné le conseil aux Juifs : « Mieux vaut qu'un seul homme meure pour

« La cohorte donc », — après la remontrance de Jésus à Pierre. Mais la liaison pourrait s'être faite originairement, et elle se ferait plus naturellement, avec l'ordre donné par le Christ de laisser aller les disciples (XVIII, 8-9). — « Le tribun », — qui prend ici le rôle qui lui convient à la tête de sa troupe, — « et les valets des Juifs s'emparèrent de Jésus et le lièrent ». — Trait qu'ignorent les synoptiques, du moins en cet endroit (MC. XV, 1 ; MT. XXVII, 1, le sanhédrin fait lier Jésus pour le conduire à Pilate) ; notre auteur paraît avoir anticipé ce détail pour signifier l'espèce de contrainte où le Christ réduit désormais sa puissance divine. — « Et ils l'amenèrent à Annas d'abord ». — Le « d'abord » est pour préparer le transfert chez Caïphe, et le rédacteur insère une double notice, concernant Annas et Caïphe, pour expliquer, à sa façon, la double comparution. Tout cela est gauche et laisse deviner que le premier auteur avait écrit simplement : « Et ils l'amenèrent à Annas le *grand-prêtre*. 19 Le grand prêtre donc interrogea Jésus », etc. Pour cet auteur, comme pour le rédacteur des Actes (voir *Actes*, 242, 275), Annas était le grand-prêtre en exercice. Notre rédacteur introduit Caïphe d'après Matthieu et il s'efforce d'expliquer la comparution de Jésus devant ces deux grands-prêtres. — « Car c'était le beau-père de Caïphe ». — Le « car » est hardi, la qualité de beau-père ne justifiant pas précisément la participation éminente d'Annas aux affaires du pontificat. Les commentateurs notent que cet Annas était un ancien grand-prêtre et qu'il avait gardé beaucoup d'influence : c'est justement ce que notre rédacteur oublie de dire, et le lien de famille qu'il met entre les deux grands-prêtres a toute chance d'être une conjecture de sa façon. Ce qu'il ajoute au sujet de Caïphe : — « qui était grand-prêtre de cette année-là ; or c'était Caïphe », etc. — n'est qu'un rappel de ses fictions antérieures (cf. XI, 49-50).

Il s'agit maintenant pour le rédacteur d'amener Pierre chez le grand-prêtre pour le reniement. Comme le reniement se trouve avoir lieu partie chez Annas et partie chez Caïphe, on doit supposer que le narrateur ne veut connaître qu'une seule « maison du grand-prêtre », où habitent le beau-père, Annas, et le gendre, pontife de l'année, Caïphe. Tout cela est d'une invention plutôt naïve. — « Or suivaient

le peuple. » — [15] Cependant Simon-Pierre avait suivi Jésus, avec un autre disciple ; or ce disciple était connu du grand-prêtre, et il entra avec Jésus dans la cour du grand-prêtre ; [16] mais Pierre était resté dehors, près de la porte. L'autre disciple donc, qui était connu du grand-prêtre, sortit, il parla à la portière, et il fit

Jésus Simon-Pierre et un autre disciple ». — Qui est cet anonyme, on est forcé de le conjecturer. Beaucoup d'anciens ont pensé au bien-aimé, et leur hypothèse est au moins vraisemblable. C'est un témoin du Christ johannique, en tant que bien aimé, type du bien aimant, le disciple fidèle qui assiste Jésus dans les préliminaires de la passion, comme il l'assistera sur la croix : ainsi faisaient ces chrétiens courageux qui venaient au procès et au supplice de leurs frères martyrs. On le retrouvera auprès de Pierre dans le récit de la résurrection (XX, 2-20) : ni dans un cas ni dans l'autre le plus beau rôle n'est pour Pierre. — « Or ce disciple était connu du grand-prêtre ». — Relief pour le disciple. Le rédacteur ajoute fiction à fiction, selon la mesure de son besoin. Il veut que le disciple ait été connu du grand-prêtre, pour que ce disciple ait ses entrées libres dans la demeure pontificale et suive Jésus jusque devant Annas, ce que Pierre ne fera pas. « Connu du grand-prêtre » (γνωστὸς τῷ ἀρχιερεῖ) ne signifie pas que le disciple était parent d'Annas, mais cela ne signifie pas non plus simplement qu'il aurait été connu chez le grand-prêtre par la domesticité. — « Et il entra avec Jésus dans la cour du grand-prêtre ». — Cette cour (αὐλή) n'est pas l'endroit banal où Pierre sera introduit et se trouvera dans la compagnie des satellites, mais un lieu plus retiré, plus solennel aussi, où le grand-prêtre tient ses audiences judiciaires (dans Mc. XIV, 66, la cour où se tient Pierre est dite κάτω, dans MT, XXVI, 69, ἔξω, par rapport au lieu où se passe l'interrogatoire de Jésus). — « Et Pierre resta dehors à la porte ». — Il est sous-entendu, contrairement à ce qu'on lit dans les synoptiques, que Pierre n'aurait pu franchir le seuil sans recommandation : la raison est que Pierre ne doit pas entrer si loin que le disciple et qu'il faut faire valoir le personnage de celui-ci. — « L'autre disciple qui était connu du grand-prêtre », — l'on tient à nous le répéter, — « sortit donc », — comme s'il s'avisait, après coup, que Pierre est resté dehors, — « il parla à la portière », — au sujet de ce compagnon, — « et il fit entrer Pierre ». — Après quoi le disciple disparaît. La combinaison n'est pas très heureuse au point de vue de la vraisemblance, car on ne voit pas pourquoi le disciple introduit Pierre dans la pre-

entrer Pierre. [17] Sur quoi la fille portière dit à Pierre : « N'es-tu pas, toi aussi, des disciples de cet homme ? » Il dit : « Je n'en suis pas. » [18] Or il y avait là les serviteurs et les valets, qui avaient arrangé un brasier, parce qu'il faisait froid, et qui se chauffaient ; et Pierre aussi fut avec eux à se chauffer. [19] Cependant le grand-prêtre interrogea Jésus touchant ses disciples et touchant sa

mière cour et le laisse là. Il faut que Pierre entre dans la maison pour que la prédiction du reniement s'accomplisse (cf. XIII, 36-38).

« La fille portière donc », — ayant ainsi remarqué le nouveau venu, — « dit à Pierre : « N'es-tu pas, toi aussi, des disciples de cet homme ? » — « Aussi » ne vise probablement pas le disciple anonyme, dont la portière serait censée connaître les rapports avec Jésus, mais, en général, comme dans les synoptiques (Mc. XIV, 67, Mt XXVI, 69), les adhérents du prophète galiléen (XVIII, 25, les satellites diront de même : « toi aussi »). La portière parle avec mépris de ces gens et de leur maître. — « Il dit : « Je n'en suis pas ». — Dans les synoptiques, une simple servante provoque le premier reniement ; mais notre auteur, qui a laissé Pierre dehors, et qui a eu besoin ensuite de l'introduire, fait de cette servante une portière, sans se demander si l'usage réclamait plutôt une femme qu'un homme à la porte du grand-prêtre. Il n'a pas songé davantage que, si le disciple anonyme n'est pas compromis par ses relations avec Jésus, Pierre ne doit pas l'être davantage et renie le Christ sans motif. — « Or se tenaient là les serviteurs et les valets », — ceux qui avaient pris part à l'arrestation de Jésus. — « qui avaient arrangé un brasier, parce qu'il faisait froid ». — C'est le feu auprès duquel ont lieu, dans Marc (XIV, 67), le premier, et, dans Luc (XXII, 56-60), les trois reniements. — « Et qui se chauffaient. Et Pierre aussi était » — près de ce feu, — « se tenant avec eux et se chauffant ». — La scène est ainsi préparée pour les deux derniers reniements, mais ils ne viendront que plus loin, après l'interrogatoire de Jésus par le grand-prêtre, parce que le rédacteur, ayant pensé devoir mettre un renvoi de Jésus à Caïphe pour faire droit à la tradition synoptique, et ne pouvant faire recommencer l'interrogatoire, a pensé dissimuler suffisamment par la mention de ces reniements l'absence de toute notice touchant la comparution de Jésus devant « le grand-prêtre de cette année-là ».

« Le grand-prêtre donc », — puisqu'on le lui avait amené, et aussitôt qu'on le lui eut amené, c'est-à-dire bien avant le jour, — « interrogea Jésus au sujet de ses disciples et de sa doctrine ». — Il n'est

doctrine. [20] Jésus lui répondit : « C'est ouvertement que j'ai parlé au monde. Toujours j'ai enseigné en synagogue et dans le temple, où tous les Juifs se réunissent, et je n'ai rien dit en secret. [21] Pourquoi m'interroges-tu ? Demande à (mes) auditeurs

pas question du sanhédrin ni de délibération collective ; nulle audition de témoins comme dans les synoptiques. Rien qu'une interrogation vague, qui s'adresserait mieux à un chef de secte, à un docteur suspect d'hérésie, qu'à un prétendu Messie. C'est que l'auteur de ce récit connaît le christianisme comme une secte religieuse et qu'il le conçoit comme fondé sur une doctrine spéciale : de là vient qu'il ramène tout le procès devant le grand-prêtre à une question de disciples et d'enseignement. — « Jésus lui répondit », — comme il convenait au Christ johannique et à une semblable question : — « C'est ouvertement », — en public et franchement (παρρησία ; cf. VII, 4, 26 ; XI, 54 ; XVI, 29) — « que j'ai parlé au monde », — à l'humanité représentée par la foule des Juifs. — « J'ai toujours enseigné en synagogue », — l'unique mention d'un tel enseignement se rencontre dans le discours sur le pain de vie (VI, 59), mais la référence vise en général la prédication galiléenne, — « et dans le temple », — ceci pour la prédication hiérosolymitaine, — « où tous les Juifs se réunissent », — synagogue et temple étant lieux communs d'assemblée pour les Juifs. — « Et je n'ai rien dit en secret ». — L'on n'a point à s'inquiéter ici des conditions assignées par les synoptiques à l'enseignement de Jésus ; dans notre évangile, Jésus parle toujours à la foule, et le seul discours qui soit adressé aux disciples, le discours après la cène, très bref dans le document fondamental, est conçu comme une allocution testamentaire, non comme un exposé doctrinal. S'il n'est rien dit des disciples, ce n'est pas que Jésus se taise à leur sujet pour ne pas les compromettre : dans le sens de la question, les disciples ne se distinguent pas nettement de la doctrine, et l'on ne demande pas à Jésus de dénoncer qui que ce soit, mais on l'invite plutôt à s'expliquer sur le but qu'il poursuit en recrutant des adhérents, et sur la discipline qu'il leur impose, thèmes connexes à celui de la doctrine. Au fond, l'auteur répond à une objection que les païens (cf. ORIGÈNE, *Cels.* II, 70) aussi bien que les Juifs soulevaient contre le fondateur du christianisme, et en s'appuyant, au besoin, sur les évangiles synoptiques : le prétendu Christ avait prêché dans un coin perdu de la Palestine et n'avait su persuader qu'un petit nombre de Galiléens ignorants. A cette exagération notre évangéliste oppose la complète publicité du ministère de

de quoi je leur ai parlé : ils savent bien ce que j'ai dit. »
[22] Or, comme il disait cela, un assistant d'entre les valets donna un soufflet à Jésus, disant : « C'est ainsi que tu répliques au grand-

Jésus, tant en Galilée qu'à Jérusalem. Jésus n'a pas été le fondateur d'une petite secte qu'il aurait endoctrinée en des conciliabules secrets. Dans la forme, il semblerait que le Christ en appelle de l'accusation aux témoins. — « Demande à ceux qui ont entendu » — mon enseignement — « de quoi je leur ai parlé. Eux savent ce que j'ai dit ». — Mais aucune accusation n'a été formulée, le véritable procès a lieu devant Pilate, et l'on ne nous donne, au lieu du jugement par le sanhédrin dans les premiers évangiles, qu'une façon d'instruction préliminaire qui tourne à la confusion de celui qui la poursuit. Le grand-prêtre entreprend une investigation inutile, tout le monde sait de quoi il s'agit. La réponse que le Christ est censé faire pour lui-même vaut pour le christianisme : ses ennemis, juifs et païens, prétendent qu'il se cache et qu'il a honte de se montrer au jour ; on fait sur son compte les suppositions les plus injustes ; rien pourtant ne serait plus facile que de connaître ce qu'il enseigne, ce qu'il veut et ce qu'il fait ; car il ne se cache pas réellement, et l'on n'aurait qu'à interroger ceux qui ont entendu et pratiqué les chrétiens.

« Or, comme il disait cela, un des valets, qui se tenait là », — un de ceux qui surveillaient l'accusé, apparemment scandalisé par la réponse un peu vive que Jésus avait faite au pontife, et voulant être agréable à son chef, — « donna un soufflet à Jésus ». — Le Christ johannique ne doit pas figurer dans une scène ignominieuse : des mauvais traitements que les synoptiques font subir à Jésus chez le grand-prêtre, crachats, coups, accompagnés d'injures et de risées, un seul soufflet reste, comme symbole de l'attentat commis par les Juifs contre la majesté du vrai Messie. Cette majesté n'en paraît pas diminuée, parce que le Christ relève aussitôt l'affront ; sa protestation solennelle accable l'insulteur, et le grand-prêtre, et le judaïsme tout entier. Le trait n'est pas sans analogie avec celui de Paul souffleté par ordre du grand-prêtre devant le sanhédrin (*Act.* XXIII, 2 ; cf. *Actes*, 826), et l'on a pu supposer qu'il en dérivait ; mais l'hypothèse ne s'impose pas, vu que, même pour le vocabulaire, l'auteur s'inspire des synoptiques (Mc. XIV, 65 ; Lc. XXII, 63). — « C'est ainsi que tu réponds au grand-prêtre », — dit le valet, trouvant avec raison que Jésus n'a pas répondu comme un accusé à son juge, mais qu'il a parlé plutôt comme un supérieur à un inférieur qui agit à mauvaise intention ou sans droit.

prêtre ! » [23] Jésus lui répondit : « Si j'ai mal parlé, prouve le mal ; mais, si c'est bien, pourquoi me frappes-tu ? » [24] Annas donc l'envoya lié à Caïphe le grand-prêtre. [25] Or Simon-Pierre était là se chauffant. On lui dit donc : « Toi aussi, n'es-tu pas de ses

— « Jésus lui répondit : « Si j'ai mal parlé », — si je suis coupable d'injure envers cet homme en autorité, — « prouve le mal » — que tu me reproches d'avoir dit ; — « si » — j'ai — « bien » — parlé, — pourquoi me frappes-tu ? » — Il va sans dire que le Christ a parlé selon la vérité et la justice, et que son agresseur, incapable de prouver le contraire, l'a gratuitement injurié. Mais le discours de Jésus au valet serait bien solennel, si le valet n'était le représentant du judaïsme incrédule et meurtrier du Christ.

Le récit ne va pas plus loin ; l'interrogatoire est censé n'avoir donné aucun résultat. — « Annas donc », — n'aboutissant à rien, — « l'envoya lié à Caïphe le grand-prêtre », — sans autre délai. Pour ce qui s'est passé chez Caïphe le rédacteur n'aura pas voulu se mettre en peine de fiction : on doit supposer que, pour le principal, les choses se passent comme chez Annas. Les Juifs n'auront pas d'accusation valable à porter devant Pilate, et ils vont être obligés d'en inventer, de mentir. Il n'est pas question de jugement prononcé par le sanhédrin sous la présidence de Caïphe. Pilate seul jugera, sur la dénonciation calomnieuse des Juifs. Tout se passe comme dans les persécutions chrétiennes, et ce n'est point pour se conformer à la vérité de l'histoire, mais pour signifier leur attitude générale envers l'Eglise, que notre évangile n'attribue pas aux Juifs dans le jugement du Christ d'autre rôle que celui de dénonciateurs. Du reste, il est supposé que les autorités juives n'avaient pas le droit de porter une sentence capitale, et c'est pourquoi elles sont censées remettre le jugement à Pilate. Cette circonstance, on nous le dira plus loin (XVIII, 32), fera que Jésus, au lieu d'être lapidé, conformément à la Loi de Moïse, sera crucifié, ainsi qu'il l'avait prédit, conformément à l'usage romain.

Comme pour masquer son silence touchant l'interrogatoire de Jésus par Caïphe et remplir le temps de cet interrogatoire, le rédacteur amène la fin du reniement. — « Or Simon-Pierre était là se chauffant ». — C'est la reprise du trait annexé au premier reniement (XVIII, 18 *b*) ; Pierre n'a pas changé de place ; tout se passe « chez le grand-prêtre », et le lecteur admettra, s'il lui plaît, que Caïphe et Annas occupent ensemble la maison pontificale. — « On lui dit donc », — les serviteurs et les valets qui étaient là se chauffant

disciples ? » Il nia et dit : « Je n'en suis pas. » [26] Un des serviteurs du grand-prêtre, qui était parent de celui à qui Pierre avait coupé l'oreille, dit : « Est-ce que je ne t'ai pas vu dans le jardin avec lui? » [27] De nouveau donc Pierre nia ; et aussitôt le coq chanta.

[28] Cependant ils menèrent Jésus de (chez) Caïphe au prétoire.

profitent de l'occasion pour l'interroger : — « Toi aussi, n'es-tu pas de ses disciples ? » Il le nia » — derechef — « et dit : « Je n'en suis pas ». Un des serviteurs du grand-prêtre, qui était parent de celui à qui Pierre avait coupé l'oreille », — on doit supposer que, pour ce motif, il avait fait plus que les autres attention à l'incident de l'oreille coupée, — « dit : « Ne t'ai-je pas vu dans le jardin avec lui ? » Pierre donc », — pour écarter un témoin si dangereux et qui semblait sûr de son fait, — « nia de nouveau ; et aussitôt le coq chanta ». — La prédiction de Jésus était accomplie. Il ne faut pas demander pourquoi le parent de Malchus accepte si facilement le démenti de Pierre ; ce cousin, inventé par le rédacteur comme Malchus lui-même, sert, lui aussi, à l'ornement d'une anecdote dont la pointe est ailleurs. Ce n'est pas non plus par antipathie contre Pierre que le rédacteur ne parle pas de son repentir ; ce n'est point par sympathie pour lui qu'il réduit à sa plus simple expression la formule du reniement et qu'il ne dit rien des imprécations et serments que Marc (XIV, 71) et Matthieu (XXVI, 74) ajoutent à la troisième négation : le récit contient ce qu'il faut pour montrer la réalisation de la prophétie ; peu importe ce que devient Pierre, et il s'agit moins de sa faute comme telle que du fait providentiel qui arrive par lui. Comme la faute n'entre pas en considération, une réparation ne sera pas nécessaire : le récit du reniement ne réclame pas la réhabilitation du chapitre XXI. L'anecdote, déjà traitée avec liberté par chacun des synoptiques, a été traitée plus librement encore par notre rédacteur : il n'y a pas lieu, et ce serait peine perdue, de vouloir concilier entre eux ces récits divergents.

XXXI. — Devant Pilate

« Ils menèrent donc », — les Juifs, les grands-prêtres et leurs satellites (XVIII, 35 ; XIX, 6), décidés à faire mourir le Christ, bien qu'ils n'eussent aucun grief à formuler contre lui, menèrent — « Jésus

C'était le matin ; et eux n'entrèrent pas au prétoire, pour ne se

de Caïphe », — c'est-à-dire de chez lui, ou plutôt de son audience, d'une séance judiciaire comme celle qu'on a vue conduite par Annas, — « au prétoire », — c'est-à-dire au palais du gouverneur romain et à son tribunal. La comparution devant Annas se trouve remplacer la séance nocturne du sanhédrin, et la comparution devant Caïphe la réunion matinale qui, dans Marc et dans Matthieu, précède le procès devant Pilate. — « Or, c'était le matin », — au lever du jour. L'indication est pour marquer l'empressement des Juifs, ou bien elle est en rapport avec la coutume romaine de commencer les séances judiciaires dès la première heure, ou elle est empruntée aux synoptiques, pour que le lecteur sache combien de temps a duré l'examen de l'affaire par le procurateur ; mais l'auteur paraît surtout soucieux de marquer que c'était le matin du jour au soir duquel on mangeait l'agneau pascal, et par conséquent la donnée a une signification rituelle. — « Et ils n'entrèrent pas dans le prétoire », — demeure païenne (cf. Act, x, 28), — « afin de ne pas se souiller », — de ne pas contracter une impureté, une incapacité religieuse, chose qui était à éviter particulièrement ce jour là, — « et de manger la pâque ». — Contrairement à ce qu'on lit dans les synoptiques, l'agneau pascal n'avait pas été mangé la veille, mais il devait être mangé le soir même. Il importait donc de ne pas contracter une souillure, qui, apparemment, n'aurait pu être effacée à temps pour permettre la participation au repas sacré. Notre évangile attache une signification à cette date, qui fait coïncider la mort du Christ avec l'immolation de l'agneau pascal. Historique ou non, la donnée paraît plus ancienne que celle des synoptiques, et le rédacteur de Marc semble l'avoir volontairement modifiée (cf. *Marc*, 391, 395-396). La notice a d'ailleurs pour objet immédiat de justifier les allées et venues qui vont être prêtées à Pilate, et de ménager entre le procurateur et Jésus des entretiens particuliers qui n'ont pas eu de témoins, Jésus entrant dans le prétoire, et les Juifs restant dehors. Pilate est censé sortir de son palais pour condescendre au scrupule religieux des Juifs : en fait, d'après la coutume romaine, les jugements étaient publics et se rendaient en plein air ; notre récit même suppose que le tribunal est devant le palais, sur une sorte de place ouverte ; si donc l'auteur a fait entrer Jésus chez Pilate, c'est par un artifice littéraire et pour l'avantage de sa mise en scène. Il s'ensuit que les belles paroles de Jésus à Pilate n'auront été entendues que du procurateur ; on n'a

point souiller, afin de manger la pâque. [29] Pilate vint donc dehors à eux et dit : « Quelle accusation portez-vous contre cet homme ? » [30] Ils répondirent et lui dirent : « Si ce n'était pas un malfaiteur, nous ne te l'aurions pas remis. » [31] Sur quoi Pilate leur dit : « Prenez-le vous-mêmes, et selon votre Loi jugez-le. »

pas, du reste, besoin de s'arrêter à ce détail pour s'apercevoir qu'elles n'ont jamais été dites.

Le premier tableau met en présence Pilate et les Juifs qui ont amené Jésus. — « Pilate vint donc », — les Juifs ne pouvant entrer, — « à eux dehors et dit : « Quelle accusation portez-vous contre cet homme ? » — Pilate n'est pas autrement annoncé au lecteur, et on dirait qu'il est déjà connu ; mais était-il nécessaire de dire qu'il était alors procurateur ? En tout cas, s'il était mentionné auparavant, ce n'était pas pour avoir donné ordre d'arrêter Jésus, puisqu'il est censé tout ignorer de l'affaire. Celle-ci est supposée entière ; le magistrat romain demande aux accusateurs de formuler juridiquement leur plainte, afin qu'il puisse l'examiner et rendre la sentence qui convient. Au lieu de répondre directement à la question posée, les Juifs se dérobent : — « Ils répondirent et lui dirent : « Si ce n'était pas un malfaiteur, nous ne te l'aurions pas livré ». — Pour expliquer cette réponse invraisemblable, il faut considérer l'intention de l'auteur, qui est de montrer dans le crucifiement de Jésus l'accomplissement d'une prédiction faite par le Christ lui-même : Jésus devait être crucifié, et il ne pouvait l'être que par sentence de l'autorité romaine ; cette sentence fut rendue, parce que les Juifs, n'ayant pas le droit de porter une condamnation capitale, avaient déféré le Christ à Pilate. Au lieu de dire la chose lui-même, l'auteur la fait dire aux Juifs dialoguant avec le procurateur. Ce qu'ils répondent d'abord à Pilate n'est pas pour demander la confirmation d'un jugement rendu par eux, mais pour signifier au procurateur que l'accusé dont il s'agit n'est pas un délinquant vulgaire, et que la cause lui revient, quoique d'ailleurs ils soient assez embarrassés de définir la culpabilité de celui dont ils réclament la condamnation. — « Pilate donc », — censé insuffisamment instruit par cette réponse, et ne comprenant pas encore que les Juifs poursuivent une condamnation capitale, mais désireux de laisser aux autorités juives la décision d'une affaire qu'il a deviné purement religieuse et non politique, — « leur dit : « Prenez-le vous-mêmes et jugez-le selon votre Loi ». — Il est évident que les Juifs accusateurs sont « les grands-prêtres et les pharisiens », ceux qui ont

Les Juifs lui dirent : « Il ne nous est pas permis de mettre à mort personne. » — [32] Pour que la parole de Jésus fût accomplie, qu'il avait dite en signifiant de quelle mort il devait mourir.

[33] Ainsi Pilate rentra au prétoire, et il appela Jésus et lui dit :

machiné l'arrestation, et qui constituent le sanhédrin de notre évangile. La proposition de Pilate ne les satisfait pas, non parce qu'ils auraient déjà condamné Jésus à la peine de mort, mais parce que, s'ils se chargeaient de le juger, ils n'auraient pas le droit de porter une semblable condamnation. Eux-mêmes le déclarent. — « Les Juifs lui dirent : « Il ne nous est pas permis de mettre à mort personne ». — Cette parole ne signifie pas, comme on l'admet volontiers, que le sanhédrin n'a pas le droit de faire exécuter de sentences capitales sans la ratification du procurateur, mais qu'il n'a pas le droit d'en porter. L'auteur parle conformément à l'état légal des temps postérieurs à la ruine de Jérusalem, où la juridiction du sanhédrin n'existe plus, où les Juifs sont soumis au droit commun, et, tout en gardant la police de leur synagogues, n'ont pas de tribunaux civils dont les jugements aient une valeur quelconque. Les Juifs, remarque-t-il, parlaient ainsi — « afin que fût accomplie la parole de Jésus, qu'il avait dite pour signifier de quelle mort il devait mourir ». — Jésus ne pouvait mourir sur la croix, « élevé de terre » (cf. III, 4 ; VIII, 28 ; XII, 32-33), que s'il était condamné par l'autorité romaine. C'est pourquoi il a échappé à ses ennemis, par la vertu de sa divinité, toutes les fois qu'on a voulu le lapider dans un tumulte populaire ; les événements ont été conduits de telle sorte que les Juifs ont été amenés, pour se défaire de lui, à choisir la voie d'un jugement régulier, que peut seul rendre le procurateur ; les Juifs servent ainsi d'instrument providentiel et involontaire à l'accomplissement d'une prophétie ; et le supplice de la croix, qui semblait jeter une honte particulière sur le trépas du Christ, tourne maintenant à sa gloire, ce genre de mort étant ce que lui-même a prédit. Inutile de noter que, pour un cas réel, ni les autorités juives ni Pilate n'auraient eu besoin de se rappeler mutuellement l'objet de leur compétence.

« Pilate donc », — après avoir ainsi entendu la plainte des Juifs, ou plutôt ce qui en tient lieu dans notre récit, — « rentra dans le prétoire ». — Le texte dit : « entra de nouveau », mais Pilate vient seulement de sortir et n'est pas entré une première fois dans le prétoire. — « Il appela » — ou fit appeler — « Jésus, et il lui dit : » Tu

« Tu es le roi des Juifs ? » [34] Jésus répondit : « Est-ce de toi-même que tu dis cela, ou bien d'autres te l'ont-ils dit de moi ? » [35] Pilate répondit : « Est-ce que je suis Juif, moi ? (Ceux de) ta nation et les grands-prêtres t'ont remis à moi : qu'as-tu fait ? » [36] Jésus répon-

es le roi des Juifs ? » — On sait les raisons de cet arrangement anormal, qui fait formuler l'accusation hors de la présence de l'accusé, et interroger celui-ci sans témoins, hors de la présence des accusateurs. Jésus prononcera devant Pilate certaines déclarations importantes qui n'auraient pu être censées dites en public sans choquer trop fortement la vraisemblance ni sans contredire trop ouvertement les synoptiques, d'après lesquels Jésus, ayant répondu par une affirmation à la question : « Es-tu le roi des Juifs ? » ne dit plus rien à Pilate (Mc. xv, 5 ; Mt. xxvii, 14). La question du magistrat romain donne à supposer que les accusateurs, après avoir rappelé à Pilate qu'ils n'avaient pas le droit de condamner à mort, ont incriminé Jésus de prétentions messianiques qui étaient des prétentions à la royauté d'Israël. Au lieu de répondre simplement : « Tu l'as dit », et de se taire ensuite, comme dans les synoptiques, le Christ, suivant l'usage de notre évangile, laisse tomber la demande sans y donner de réponse directe, et il interroge lui-même son juge. — « Jésus répondit : « Dis-tu cela de toi-même, ou bien d'autres te l'ont-ils dit de moi ? » — Ainsi le Christ johannique se montre supérieur au magistrat romain devant qui sa vocation l'oblige de comparaître. Ce n'est pas pour s'informer qu'il lui pose une question ; en apparence, Jésus parle comme un accusé qui voudrait s'instruire des faits concernant sa cause ; mais il est bien évident que le Christ n'est pas un accusé vulgaire, c'est le juge de son juge, et il va l'instruire, non pour lui, qui n'en profitera pas, mais pour la postérité, qui reconnaîtra son Sauveur. La question de Jésus doit amener une réponse qui dégagera la responsabilité de Pilate. Celui-ci, en demandant à Jésus s'il est le roi des Juifs, n'a pas voulu se moquer de lui, mais s'assurer si l'accusé a réellement la prétention qu'on lui attribue. On ne se moque pas du Christ johannique. — « Pilate répondit : « Est-ce que je suis juif, moi », — pour m'occuper de semblables choses ? Ainsi le procurateur est censé convaincu que la prétention messianique de Jésus est purement affaire de religion juive et qui est sans intérêt pour lui ! — « Ta nation et les grands-prêtres t'ont remis à moi ». — Ce sont les autorités juives qui te dénoncent. — « Qu'as-tu fait ? » — C'est la reprise de la question : « Es-tu le roi des Juifs ? » Jésus doit expli-

dit : « Ma royauté n'est pas de ce monde. Si de ce monde-ci était ma royauté, mes gens auraient combattu pour que je ne fusse pas livré aux Juifs. Mais ma royauté n'est point d'ici. » [37] Sur quoi

quer ce que signifie l'accusation et comment elle a pu se produire, ce qu'il a fait en qualité de roi des Juifs, ou pour qu'on lui ait attribué la prétention de l'être. Pilate ne demande pas de quelle nature est cette royauté, comme s'il était censé prêt à accepter l'idée d'une royauté spirituelle, mais il s'exprime de telle sorte que Jésus va pouvoir traiter cette matière. Et le Christ, maintenant qu'on ne lui demande plus s'il est roi, mais ce qu'il a fait, va, conformément aux habitudes des dialogues johanniques, s'étendre en considérations profondes sur sa royauté.

« Jésus répondit : « Ma royauté n'est pas de ce monde ». — Le Christ, qui a refusé toute explication au grand-prêtre (contrairement à Mc. XIV, 62 ; Mt. XXVI, 64 ; Lc. XXII, 69), donne des éclaircissements au procurateur sur sa royauté ; il n'a rien à attendre des Juifs, mais il ne désespère pas du genre humain, et l'auteur, personnifiant dans Pilate l'autorité politique qui aimerait mieux ignorer le mouvement chrétien que d'avoir à le combattre, s'efforce de montrer indirectement que la royauté du Christ n'a rien qui puisse porter ombrage à l'autorité de César, parce qu'elle a un autre caractère et qu'elle s'exerce dans un autre ordre. Jusqu'à présent, étant plus que roi, Jésus n'a point parlé de cette royauté ; une seule fois (III, 3-5), il a parlé du royaume de Dieu. Mais la tradition imposait, dans le récit du jugement, le rappel du « roi des Juifs », et notre auteur est ainsi amené à parler de la royauté qui appartient au Christ. Cette royauté peut s'exercer dans le monde ; mais, comme le Logos-Christ, elle n'est pas de ce monde par son origine ; elle n'en est pas davantage par son objet propre, son but, les intérêts qu'elle sert. — « Si ma royauté était de ce monde », — si je voulais être prince sur la terre, — « mes gens auraient combattu pour que je ne fusse pas livré aux Juifs ». — Le Christ parle de ses « auxiliaires » (ὑπηρέται ; ce mot n'a pas le même sens que δοῦλος ; cf. XV, 15 ; XVIII, 3, 10, 18, 22, 26 ; ACT. XIII, 5), comme s'il avait disposé d'un grand nombre, mais on peut faire l'application aux chrétiens, ou bien entendre que, si Jésus était un roi vulgaire, il aurait eu des troupes pour le défendre. En tout cas, cette réplique semble ignorer l'essai de résistance ébauché par Pierre dans le jardin (cf. *supr.*, p. 456). Et le Christ johannique s'exprime toujours de façon à faire entendre qu'il n'y a rien de commun entre lui et les Juifs. — « Mais ma royauté n'est point d'ici ». — Sa royauté,

Pilate lui dit : « Ainsi tu es roi ? » Jésus répondit : « Tu le dis, je suis roi. Pour ceci je suis né, pour ceci je suis venu dans le monde : pour que je rende témoignage à la vérité. Quiconque est de la vérité écoute ma voix. » Pilate lui dit : « Qu'est-ce que la vérité ? »

il le répète, n'est point d'ici-bas ; elle est donc d'en haut ; Jésus toutefois s'abstient de le dire en propres termes à Pilate.

Le procurateur ne comprend pas. Ce discours l'étonne sans l'éclairer Il aurait mieux aimé que Jésus niât l'accusation. — « Pilate donc », — sur cette réplique,— « lui dit : « Ainsi tu es roi ? » — Cette nouvelle question n'implique aucune nuance de mépris, autrement le Christ johannique n'y répondrait pas. — « Jésus répondit : « Tu l'as dit, je suis roi ». — C'est le : « Tu l'as dit » des synoptiques (Mc. xv, 2 ; Mt. xxvii, 11 ; Lc. xxiii, 3), mais retenu pour être sublimé. Il s'agit d'une royauté transcendante, dont l'idée n'est pas mieux saisie par Pilate que celle de la régénération spirituelle ne l'a été par Nicodème, et celle du pain de vie par les Juifs de Galilée ; mais Pilate ne se scandalisera pas des choses qu'il ne peut entendre. — « Ce pourquoi je suis né ». — La naissance du Christ est à entendre de son incarnation. — « Ce pourquoi je suis venu dans le monde ». — La venue du Christ dans le monde est la manifestation du Logos incarné. — « C'est pour rendre témoignage à la vérité », — pour révéler Dieu (cf. i, 13-14, 17 ; iii, 11, 32). — « Quiconque est de la vérité », — prédestiné à la connaître, à devenir enfant de Dieu, — « écoute ma voix ». — Le royaume du Christ a pour citoyens les amis de la vérité. — « Pilate lui dit : « Qu'est-ce que la vérité ? » — Et il rompt l'entretien sans attendre la réponse. Il ne demandait donc pas à être instruit de la vérité dont parlait Jésus. Son propos toutefois n'est pas empreint de dérision ni de mépris ; c'est réflexion de sceptique, d'indifférent, ou mieux encore de politique : s'il ne s'agit que de la vérité, comme on ne sait pas trop où elle est, on aurait tort de s'exposer pour elle à de trop fâcheux désagréments, mais ce n'est pas un crime non plus que de la vouloir chercher. Jésus tient à Pilate le langage que les apologistes du second siècle tenaient à l'autorité romaine, et Pilate parle comme les magistrats éclairés et modérés de ce même temps, qui poursuivaient sans conviction les chrétiens en vertu des lois existantes. Mais le « roi » de vérité n'est pas autre chose qu'un grand mystagogue, un prince de théosophie, maître de tout parce qu'il possède la connaissance suprême ; et ce sage, qui domine le monde, est aussi le sauveur du monde.

[18] Et cela dit, de nouveau il sortit vers les Juifs et leur dit : « Quant à moi, je ne trouve contre lui aucun grief. [19] Mais il vous est coutume que je vous libère quelqu'un à la pâque : donc, voulez-vous que je vous libère le roi des Juifs ? »

« Et cela dit », — Pilate — « sortit de nouveau vers les Juifs, et », — persuadé qu'un roi de vérité n'était pas dangereux, — « il leur dit : « Je ne trouve en lui aucun crime », — pas de cas punissable. Suit la proposition de mise en liberté par voie de grâce, comme dans les synoptiques, mais plus mal amenée encore, puisque nulle sentence d'aucune sorte n'a été portée contre Jésus ; puis viendra la scène de dérision dans le prétoire, aussi parallèle aux synoptiques, et compliquée d'une présentation (XIX, 1-5) qui arrive trop tôt, doublant celle de la fin (XIX, 13-14) ; après quoi on se retrouve exactement au même point qu'avant la proposition de grâce, Pilate répétant : « Je ne découvre pas en lui de crime », et les Juifs faisant alors à cette déclaration la réponse qui convient. Toute l'enclave (XVIII, 39-XIX, 6) paraît donc être rédactionnelle et conçue pour rejoindre la tradition synoptique (SCHWARTZ, I, 356 ; WELLHAUSEN, 85).

Pour amener l'incident de Barabbas, le rédacteur fait, très peu naturellement, rappeler aux Juifs par Pilate lui-même la coutume d'amnistie. — « Mais il est coutume chez vous que je vous mette quelqu'un en liberté à la pâque ». — C'est ce que Marc (XV, 6) et Matthieu (XXVII, 16) disent en forme de récit. — « Voulez-vous que je vous libère le roi des Juifs ? » — Pilate, qui désire sincèrement la grâce de Jésus, serait bien maladroit s'il employait cette désignation de « roi des Juifs » pour faire injure aux accusateurs ; il la répètera encore, et l'on pourrait croire à une intention blessante. Mais les préoccupations du narrateur sont à considérer plus que la vraisemblance de ses fictions. L'auteur ne prête à Pilate que des sentiments simples et d'une psychologie peu raffinée. Pour ce qui est de la lettre, Pilate parle du « roi des Juifs » parce que ce titre résume l'accusation et définit le crime reproché à Jésus. Quant au fond, le rédacteur se plaît à faire proclamer Jésus roi des Juifs par le magistrat romain, qui ne comprend pas la portée des paroles qu'il prononce. L'ironie existe seulement dans l'esprit de l'écrivain, qui songe à la royauté du Christ, à l'aveuglement des Juifs et aux funestes conséquences que cet aveuglement aura pour les Juifs eux-mêmes. D'ailleurs, Pilate est censé ne pouvoir prononcer légalement la mise en liberté de l'accusé, parce que celui-ci a voulu assumer le titre de roi des Juifs : ce n'est, dans

40 Sur quoi ils s'écrièrent de nouveau, disant : « Pas lui, mais Barabbas. » Or Barabbas était un voleur.

XIX, 1 Alors donc Pilate prit Jésus et le fit flageller ; 2 et les sol-

la circonstance, qu'un nom, mais un nom que la loi ne peut tolérer. Les chrétiens, de même, pouvaient être les plus innocents des hommes ; du moment qu'ils ne voulaient pas renier leur nom, le magistrat ne pouvait que les condamner. Ainsi le procurateur n'abandonne pas le terrain du droit pour faire une concession aux Juifs ; il est supposé ne pouvoir relâcher Jésus que si l'accusation est abandonnée, ou bien si elle est démontrée fausse par l'inculpé, ou encore si, l'accusation demeurant, une grâce, autorisée par la loi, sauve l'accusé d'une condamnation inévitable ; et les deux premières hypothèses étant écartées, Pilate se rejette sur la troisième. On a pris soin de ne pas lui faire prononcer le nom de Barabbas (cf. Mc. XV, 6-11 ; Mt. XXVII, 17). Pilate propose la grâce de celui qu'il appelle « le roi des Juifs », les Juifs lui répondent en réclamant celle de Barabbas, et le narrateur n'insiste pas sur ce parallèle odieux.

« Ils crièrent donc », — en réponse à la proposition de Pilate. — « de nouveau ». — Les Juifs n'ont pas encore crié, mais ils crient plusieurs fois dans les synoptiques, et le rédacteur, qui passe le plus vite qu'il peut sur une scène peu propre à faire valoir la gloire du Christ, retient par inadvertance une locution qui n'est à sa place que dans la rédaction plus développée du second évangile (Mc. XV, 13; pour l'ordonnance du récit, le rédacteur suit plutôt Lc. XXIII, 18-19, peut-être même 17, bien que ce verset soit suspect à la critique). — « Disant : « Pas lui, mais Barabbas ». — Les Juifs ayant pour eux la coutume légale, c'est Barabbas qui est grâcié. — « Or Barabbas était un voleur ». — Le préféré des Juifs est ainsi qualifié, non pour corriger, mais pour abréger la notice que les synoptiques (Mc. XV, 7 ; Lc. XXIII, 25 ; cf. Mt. XXVII, 16) ont donnée de ce misérable.

« Alors donc », — puisque la chance du salut par grâce échappait à l'accusé, — « Pilate prit Jésus et le fit flageller ». — Comme la flagellation, d'après la pratique ordinaire des tribunaux romains, avec laquelle s'accorde le récit de Marc (XV, 15) et de Matthieu (XXVII, 26), servait de préliminaire au crucifiement, il semblerait que le sort de Jésus soit définitivement réglé. La suite du récit montre qu'il n'en est rien. Développant en tableau complet une proposition que, d'après Luc (XXIII, 22), Pilate aurait faite aux Juifs et que ceux-ci ont écartée, notre rédacteur donne à entendre que le procurateur a tenté un autre

dats, ayant tressé une couronne d'épines, la lui mirent sur la tête, et ils le revêtirent d'un manteau de pourpre ; [3] et ils s'approchaient de lui et disaient : « Salut, roi des Juifs » ; et ils lui donnaient des soufflets. [4] Et Pilate vint de nouveau dehors et leur dit : « Je vous l'amène dehors, afin que vous sachiez que je ne trouve aucun grief contre lui. » [5] Jésus donc

moyen de sauver Jésus en faisant accepter aux Juifs, qu'il jugeait susceptibles d'être apitoyés, la flagellation seule, comme un châtiment suffisant. Qu'un tel procédé soit peu conforme aux habitudes de la justice romaine, au caractère de Pilate, aux vraisemblances du cas, il est à peine besoin de le remarquer : ce n'est pour l'évangéliste qu'un moyen d'allonger le drame et d'accentuer le crime des Juifs. — « Et les soldats, ayant tressé une couronne d'épines, la lui mirent sur la tête ».— Ceci est tiré presque textuellement de Matthieu (XXVII, 29). — « Et ils le revêtirent d'un manteau de pourpre ». — Ceci ressemble davantage à Marc (XV. 17). — « Et ils s'approchaient de lui et disaient : « Salut, roi des Juifs ». — D'après Marc (XV, 18; MT. XXVII, 29). — « Et ils lui donnaient des soufflets ». — Ces soufflets sont empruntés à la description des mauvais traitements que, d'après les synoptiques, Jésus aurait subis chez le grand-prêtre (MC. XIV, 65 ; MT. XXVI, 67). Mais le rédacteur a soin d'omettre les crachats et le sceptre de roseau ; ils s'abstient de noter que les hommages des soldats étaient pour rire, et il dit avec une certaine solennité que les soldats « enveloppèrent » Jésus du manteau de pourpre. La flagellation et les soufflets sont pour le supplice : c'est la part qu'il faut faire à la tradition. La pourpre et la couronne en viennent aussi, mais cette pourpre d'emprunt et cette couronne de fantaisie sont figuratives de la royauté universelle qui appartient au Christ. Telle est, indépendamment du témoignage traditionnel, leur raison d'être dans le récit : Pilate, étant donnés les sentiments qu'on lui prête, n'avait aucun motif de laisser insulter Jésus par ses soldats ; ce que ceux-ci ajoutent à la flagellation ne peut exciter davantage la pitié des Juifs ni favoriser les intentions du procurateur.

La flagellation ayant eu lieu dans l'intérieur du prétoire, Pilate sort encore une fois, et il fait sortir aussi Jésus, afin de le présenter aux Juifs. — « Et Pilate vint de nouveau », — c'est la troisième fois qu'il sort, — « dehors, et il leur dit : « Je vous l'amène dehors afin que vous sachiez que je ne trouve aucun grief contre lui ». — Déclaration déjà formulée (XVIII, 38), et qui sera répétée dans un instant (XIX, 6) ;

vint dehors, portant la couronne d'épines et le manteau de pourpre. Et il leur dit : « Voici l'homme ! » [6] Là-dessus, quand le virent les grands-prêtres et les valets, ils crièrent, disant, « Crucifie ! crucifie ! » Pilate leur dit : « Prenez-le vous-mêmes et crucifiez-le ; car, pour moi, je ne trouve pas contre lui de

jointe à la proposition faite aux Juifs de prendre sur eux non seulement la responsabilité mais l'exécution de la sentence à porter, elle remplace l'ablution des mains qu'a imaginée Matthieu (XXVII, 24)). — « Jésus donc », — derrière Pilate, — « vint dehors, portant la couronne d'épines et le manteau de pourpre ». — Le narrateur a soin de relever ce trait. — « Et il leur dit : « Voici l'homme ». – Pendant et doublet de : « Voici votre roi », dans la scène finale (XIX, 14). Selon la lettre, Pilate pense que les Juifs doivent être satisfaits en voyant Jésus flagellé et humilié ; il leur montre leur victime en disant : « C'est cela », sans accent particulier de mépris ou de pitié, de façon à signifier néanmoins : « Ce n'est que cela », et à faire entendre qu'il est inutile et injuste de pousser plus avant le châtiment. Tableau sans aucune vraisemblance. Mais l'évangéliste a voulu que l'on songeât à la royauté du Christ, au comble de sa gloire, en le voyant dans l'appareil de la douleur et de l'humiliation ; tout à l'heure les soldats qui saluaient Jésus en qualité de roi étaient des prophètes inconscients ; de même Pilate, en montrant le Christ sous les insignes symboliques de sa royauté ; et le procurateur ne dit : « Voilà l'homme », que pour faire crier à la conscience chrétienne : « Voilà Dieu ! » Car cet « homme » est « le Fils de l'homme », « l'homme » des prophéties, l'homme-Dieu, Dieu fait homme, — « Mais, lorsqu'ils le virent, les grands-prêtres et les valets crièrent : « Crucifie, crucifie? » — Comme dans les synoptiques, après avoir obtenu la grâce de Barabbas (Mc. XV, 14 ; Mt. XXVII, 23 ; Lc. XXIII, 23). Ils ne sont pas censés croire que Pilate ait voulu se moquer d'eux ; mais ils sont déconcertés dans leur projet satanique, et leur haine crie ; sans s'en douter, ils demandent l'accomplissement de la prédiction (III, 14) : « Il faut que le Fils de l'homme soit exhaussé ». — « Pilate leur dit : « Prenez-le vous-mêmes et crucifiez-le ; car, pour moi, je ne trouve pas en lui de crime ». — Singulière condescendance, et proposition qui s'accorde mal avec ce qui a été dit d'abord touchant l'incapacité des Juifs en matière de sentence capitale (XVIII, 31). Mais, dans la pensée du rédacteur, il ne s'agit pas de sentence ; il s'agit d'un déplacement volontaire de responsabilités ; Pilate dégage la sienne en chargeant les Juifs d'une exé-

grief. » 7Les Juifs lui répondirent : « Nous avons une Loi, et, selon la Loi, il doit mourir, parce qu'il s'est fait Fils de Dieu. »
8Lors donc que Pilate entendit cette parole, il eut plus de

cution qu'il est supposé n'avoir pas le droit d'empêcher. La fiction ne tient pas debout. Et si les Juifs n'acceptent pas tout de suite, c'est que l'évangéliste a voulu rejoindre la conclusion du récit dans le premier auteur ; il fait redire à Pilate : « Je ne trouve pas en lui de crime », afin d'amener la réponse (XIX, 7) que, dans le document original, les Juifs faisaient dès l'abord à cette déclaration (XVIII, 38), où le procurateur résumait l'impression que lui avait donnée l'interrogatoire de Jésus (XVIII, 33-37).

« Les Juifs répondirent : « Nous avons une Loi », — officiellement reconnue par l'autorité romaine. C'est ce que l'auteur veut faire entendre. — « Et, selon la Loi, il doit mourir », — il a mérité d'être condamné au dernier supplice, — « parce qu'il s'est fait Fils de Dieu », — il s'est donné pour tel. C'est l'accusation de blasphème, qui, dans les synoptiques (MC. XIV, 61-64 ; MT. XXVI, 63-66 ; LC. XXII, 66-71), motive la condamnation de Jésus par le sanhédrin ; mais la formule « Fils de Dieu » est prise dans le sens johannique (cf. V, 18 ; X, 33). Ainsi l'auteur avait fait dénoncer Jésus comme prétendant messianique, « roi des Juifs », et Pilate n'avait pas cru devoir retenir l'accusation, ayant compris que la prétention de Jésus n'avait pas de caractère politique ; mais les Juifs reprenaient l'accusation par un autre côté, soutenant que cette prétention était un attentat contre le principe essentiel du judaïsme et contre sa Loi, que Pilate était tenu de faire respecter, puisque les Juifs ne pouvaient la faire respecter eux-mêmes, en procurant la condamnation capitale et l'exécution du blasphémateur (cf. LEV, XXIV, 16). C'était déjà une fiction très artificielle, mais beaucoup mieux construite que celle qui résulte maintenant de l'amalgame avec les données synoptiques touchant la proposition de grâce et la flagellation. L'intérêt apologétique de la combinaison est évident : le grief politique était écarté en connaissance de cause par Pilate, et l'auteur se flattait que tout son livre mettait à néant le grief religieux.

« Lors donc que Pilate entendit ce discours », — qu'il faut supposer avoir été de nature à l'impressionner, — « il eut plus de crainte ». — On ne voit pas bien comment ni pourquoi. Dans l'économie du récit, l'accroissement de crainte est motivé par ce que les Juifs viennent de dire : la raison de cette crainte ne doit pas être le danger pour Pilate

crainte ; [9] et il entra encore dans le prétoire et dit à Jésus : « D'où es-tu ? » Mais Jésus ne lui donna pas de réponse. [10] Sur

d'être dénoncé à Rome s'il ne fait pas respecter la Loi juive, considération d'ordre pratique, tout à fait étrangère à l'auteur ; ni même l'impossibilité d'arrêter le fanatisme juif, visiblement obstiné à poursuivre la condamnation d'un innocent, préoccupation toute morale qui n'est pas non plus dans l'esprit du narrateur ; mais plutôt la crainte religieuse devant l'être surnaturel que serait Jésus, s'il a dit vrai, et mieux encore la crainte de prendre une responsabilité dans l'affaire où un tel être est en cause ; et l'on aurait ainsi une transposition johannique de ce qu'a voulu signifier Matthieu (XXVII, 19) dans le message adressé à Pilate par sa femme : « Ne te mêle en rien à l'affaire de ce juste ». Pilate a cette crainte depuis qu'il a interrogé le Christ ; la crainte augmente quand les Juifs lui disent comment Jésus a défini sa mission. — « Et il entra de nouveau dans le prétoire ». — On n'avait pas dit que Jésus y eût été ramené ; mais c'est que, dans le document primitif, Jésus n'était pas sorti. — « Et il dit à Jésus : « D'où es-tu ? » — Question très johannique de forme (cf. VII, 7-28 ; VIII, 14 ; IX, 29-30), et qui invite à penser au delà de ce que veut dire Pilate. Car si la question du procurateur est en rapport avec ce que les Juifs viennent de dire, elle ne signifie pas précisément : « Es-tu le Fils de Dieu ? » mais seulement ce qu'elle dit : « D'où viens-tu ? Quelle est ton origine ? » Peut-être l'auteur a-t-il pensé à l'incident d'Hérode dans le troisième évangile (LC. XXIII, 5-7), mais pour remplacer cet épisode galiléen par ce qu'on peut bien appeler un épisode johannique. En effet, Jésus, qui, en toute occasion, a proclamé qu'il venait du ciel, va se taire maintenant que Pilate lui demande d'où il est. — « Et Jésus ne lui donna pas de réponse ». — Le Christ de notre évangile ne peut pas répondre au procurateur par l'indication d'une patrie terrestre, et il parlerait inutilement de sa patrie éternelle. Le croyant sait comment interpréter ce silence : la majesté du Christ johannique y est intéressée. Jésus ne laissera pas de parler à Pilate pour lui signifier que, nonobstant le pouvoir politique dont est investi le procurateur romain, celui-ci n'est pas, comme il le croit, l'arbitre de son sort. En mentionnant à cette place le silence du Christ, l'auteur exploite un trait, d'ailleurs fictif, de la tradition synoptique (MC XV, 5 ; MT. XXVII, 14 ; cf. *E. S.* II, 603) Mais, si l'on se place au point de vue de la vraisemblance, on ne comprend pas pourquoi Jésus se tait à présent sur son origine céleste et se

quoi Pilate lui dit : « C'est à moi que tu ne parles pas ! Ne sais-tu pas que j'ai pouvoir de te relâcher et que j'ai pouvoir de te crucifier ? »[11] Jésus lui répondit : « Tu n'aurais sur moi pouvoir aucun, s'il ne t'était donné d'en haut ; c'est pourquoi celui qui m'a livré à toi a plus grand péché. »

montre si explicite sur le caractère spirituel de sa royauté (XVIII, 36-37), sur le caractère providentiel de sa mort, choses que Pilate n'entend pas mieux ; c'est que ces déclarations ont un intérêt pour le lecteur, qui n'a plus rien à apprendre touchant l'origine du Christ. Reste l'instruction du silence, où se manifeste l'indépendance souveraine du Christ-Dieu à l'égard de son juge ; et cette indépendance ressortira encore plus clairement des dernières paroles que Jésus adressera au procurateur.

« Pilate donc », — surpris et mécontent de ce silence. — « lui dit : » « Tu ne me parles pas ! » — C'est bien maladroit. — « Ne sais-tu pas que j'ai le pouvoir de te relâcher, et que j'ai le pouvoir de te crucifier » ? — Il ne s'agit point ici de droit ou de légalité, mais du pouvoir en soi. Pilate se flatte d'être, par sa fonction, qualifié pour absoudre Jésus ou pour l'envoyer au supplice ; il est censé ne pouvoir le libérer maintenant que si Jésus lui en fournit le moyen par un désaveu bien net de la prétention messianique et de la filiation divine. Et le Christ parle pour dire d'où vient le pouvoir de celui qui croit tenir entre ses mains le sort du Logos incarné. — « Jésus lui répondit : « Tu n'aurais sur moi pouvoir aucun, s'il ne t'avait été donné d'en haut ». — Consolation pour le chrétien persécuté. Si Pilate est chef et juge, c'est par la volonté de Dieu ; si pouvoir paraît lui être donné sur le Christ, c'est par une disposition spéciale de la Providence. La légitimité du pouvoir politique n'est pas autrement visée, bien qu'elle soit admise implicitement ; car il s'agit moins de l'autorité considérée en son principe supérieur, que de la faculté accordée à Pilate d'user de cette autorité contre Jésus. On peut dire néanmoins que Pilate, dans la situation à lui attribuée par la Providence, a réellement le droit de juger le Christ ; et l'on peut ajouter qu'il a presque le devoir de le condamner, puisque, ce faisant, il obéit à la légalité et qu'il accomplit un décret divin. Là est son excuse dans la condamnation d'un innocent. — « C'est pourquoi celui qui m'a livré à toi est coupable d'un plus grand péché ». — On entend généralement : « un péché plus grand que le tien », comme si Pilate ne pouvait pas être tout à fait excusé ; mais le sens peut aussi bien être :

[12] En suite de cela, Pilate cherchait à le relâcher. Mais les Juifs

« A raison de ce pouvoir qui t'est donné, le péché de celui qui m'a livré à toi est plus grand qu'il ne serait si tu n'avais pas ce pouvoir ». La question est de savoir qui a livré Jésus. Il s'agit d'un individu, et par conséquent les Juifs (nonobstant XVIII, 30, 35) sont hors de cause ; pareillement le grand-prêtre, dont on ne peut pas dire (nonobstant XI, 49-50) qu'il ait livré Jésus. Reste Judas, souvent désigné dans l'évangile (VI, 71 ; XII, 4 ; XIII, 2, 21) comme « celui qui a livré » le Christ, et derrière Judas il y a Satan. Il est vrai que, si l'on prend les termes en toute rigueur, Judas n'a pas livré Jésus à Pilate, mais c'est bien par son fait que la chose est arrivée ; et si l'on remonte à l'auteur principal, c'est Satan qui, par Judas premièrement, par le sanhédrin (les Juifs) ensuite, a livré Jésus au procurateur ; or Satan n'avait pas le moindre droit sur le Christ ; il a péché en combattant son œuvre de salut, mais combien plus en le livrant à la mort par la trahison de Judas et la dénonciation des Juifs ! Il ne semble pas que l'auteur envisage le cas de Pilate au point de vue psychologique de la conscience morale ; il le prend plutôt au point de vue transcendant et apparemment objectif de la théologie ; la responsabilité de la mort du Christ est censée ne peser point sur le procurateur, parce qu'il a jugé en vertu de son office et qu'il a condamné en vertu d'une nécessité légale à laquelle il ne pouvait se soustraire. Et notre auteur ne paraît pas s'être demandé si la condamnation d'un innocent se trouvait légitimée par là devant la conscience du juge. Le grand coupable est Satan, qui, dans sa personne et dans celle de ses instruments, Judas et les Juifs, a fait, de son propre mouvement, et sans aucun droit, le plus de mal possible à l'envoyé de Dieu ; par cet attentat volontaire contre la vérité et la sainteté, — attentat presque aussi inconscient au fond que l'était pour Pilate son droit divin de juge, — Satan a mérité d'être privé, au moins en principe, de tous les pouvoirs qu'il avait jusqu'alors exercés au détriment de l'humanité.

« Pour cela », — à cause de la déclaration qu'on vient de voir (ἐκ τούτου ne peut se traduire ici par « dès lors », puisque Pilate a déjà essayé de faire absoudre Jésus ; cf. VI, 66), — « Pilate essayait de le relâcher ». — On ne voit pas bien, d'ailleurs, comment le procurateur a été touché de la déclaration, ni ce qu'il a essayé de faire pour libérer le Christ. On doit supposer que le discours qu'il vient d'entendre l'a ramené à la disposition où il était à la fin du précédent entretien

criaient, disant : « Si tu le relâches, tu n'es pas ami de César. Quiconque se fait roi se déclare contre César. » [13] Pilate donc, ayant entendu ces paroles, amena dehors Jésus et le fit asseoir en tribunal, au lieu dit Lithostrotos, en hébreu Gabbatha.

(XVIII, 38), et que l'effort par lui tenté pour l'acquittement de Jésus est un dernier recours aux Juifs, une invitation à retirer leur plainte, en alléguant encore une fois la non-culpabilité de l'accusé, puisque les Juifs protestent. — « Mais les Juifs criaient, disant : « Si tu le relâches, tu n'es pas ami de César ». — Pilate n'en mériterait pas le titre, puisqu'il ne défend pas l'autorité de celui qu'il représente. — « Quiconque se fait roi se déclare contre César ». — Patronner un prétendu Messie est donc se faire soi-même ennemi de l'empereur. Ainsi les dénonciateurs n'abandonnent pas le grief politique dont Pilate, informé, se désintéressait, et cette accusation maintenue va décider du sort du Christ. Les Juifs soutenant l'accusation dans les termes où ils l'ont énoncée d'abord et qui sont avoués par l'accusé lui-même, le magistrat est censé n'avoir plus qu'à laisser la légalité suivre son cours : le roi des Juifs périra. Que les Juifs aient voulu menacer Pilate d'une dénonciation auprès de Tibère, peu disposé à l'indulgence pour le *crimen majestatis*, et qu'une telle menace fût de nature à impressionner un fonctionnaire dont l'administration prêtait à la critique sur d'autres points, c'est à quoi, sans doute, l'auteur n'a point songé ; il montre Pilate cédant à la nécessité de la situation, mais il ne donne pas à entendre que ce soit par faiblesse ou par calcul politique. La psychologie de Pilate et les vraisemblances historiques n'ont rien à voir dans le présent récit.

La condamnation de Jésus est donc censée inévitable, et l'on peut croire qu'elle est prononcée en ce moment, quoique l'auteur, de propos délibéré, ne le dise point. Il a voulu clore le procès par une scène tragique, mais dont l'importance est atténuée par l'anticipation que le rédacteur en a faite (XIX, 4-6), comme elle est encore méconnue par la généralité des commentateurs. — « Pilate donc », — à bout de ressources, — « ayant entendu ces paroles », — le reproche des Juifs et l'instance de l'accusation, — « amena Jésus dehors ». — Le rédacteur a oublié d'insérer ici un « de nouveau » que l'anticipation ci-dessus rendait nécessaire, et dont l'absence le trahit. — « Et il le fit asseoir en tribunal ». — La plupart des interprètes anciens et modernes ont pris le verbe (ἐκάθισεν) à l'intransitif et admis que c'était Pilate lui-même qui s'asseyait à son tribunal ; les critiques de nos jours ont

soin de faire observer que les affaires criminelles devaient être jugées *e superiori*. Mais on ne voit pas pourquoi l'auteur, qui omet la condamnation, aurait égard à ce détail de procédure. Et Pilate ne monterait à son tribunal que pour dire aux Juifs : « Voici votre roi », le prétendu roi restant debout, dans une attitude peu royale, devant son juge. Combien le geste de Pilate sera plus significatif si c'est Jésus qui est assis ! Or le texte permet cette traduction, qui est autorisée par deux témoins fort anciens, Justin (*Ap.* 1, 35) et l'évangile de Pierre (Justin peut dépendre du pseudo-Pierre, et celui-ci de notre évangile ; mais d'autres hypothèses sont possibles, entre autres celle d'une source ou d'une rédaction ancienne de l'évangile de Pierre, dont dépendraient Justin, notre évangile, et aussi le troisième, pour la comparution devant Hérode, Lc. XXII, 5-12). Dans notre livre la vraisemblance historique est moins à considérer que le symbolisme des récits et la logique de son développement. Il n'est pas non plus vraisemblable que Pilate, du haut de son tribunal, ait montré Jésus aux chefs du sanhédrin en leur disant : « Voici votre roi » ; qu'il ait insisté sur cette mauvaise plaisanterie ; que les prêtres aient répondu : « Nous n'avons de roi que César ». Ces traits valent uniquement par le sens que l'auteur y attache. Or l'auteur, avant de conduire Jésus à la croix, s'est proposé de le montrer en Messie rejeté par les Juifs. La dernière scène du procès devant Pilate est une sorte de séance royale où le prince, au lieu d'être acclamé par ses sujets, est renié par eux publiquement. Laissons donc la présentation du roi s'accomplir avec toute la solennité que comportent les circonstances ; admettons que Pilate fait asseoir Jésus à un tribunal (ἐπὶ βήματος) qui peut être aussi bien celui du procurateur, et qu'il affecte de traiter Jésus en roi avant de l'appeler roi. Ne faut-il pas que ce détail ait eu, aux yeux de l'évangéliste, une importance particulière, pour qu'il en ait marqué le lieu et l'heure ? Serait-ce chose si merveilleuse que Pilate se soit mis sur son siège ? L'acte insignifiant de Pilate ne justifierait pas ces indications ; l'intronisation symbolique de Jésus les explique de la façon la plus satisfaisante. — « En un lieu appelé » — en grec — « Lithostrotos », — ce qui signifie un pavé en mosaïque ; — « en hébreu », — c'est-à-dire en araméen — « Gabbatha », — qui signifierait, croit-on, « hauteur », à moins que ce ne soit « plat » (cf. WELLHAUSEN, 86) On peut supposer que le pavé en question formait éminence devant la résidence du procurateur, et que le siège du magistrat romain dominait ainsi les alentours. Que ce soit ou non par ouï-dire, l'auteur semble parler en connaissance de cause ; mais ce n'est pas aux noms, c'est au lieu même et à sa destination qu'il attache une signi-

[14] Or c'était la préparation de la pâque, il était environ la sixième heure. Et il dit aux Juifs : « Voici votre roi ». [15] Là-dessus ils crièrent : « Ote-le, ôte-le ; crucifie-le ! » Pilate leur dit : « Je crucifierai votre roi ? » Les grands-prêtres répondirent :

fication symbolique. — « Or », — ajoute-t-il, — « c'était préparation de la pâque ». — Dans Marc (xv, 42), le jour de la passion est bien aussi jour de préparation, mais de préparation au sabbat, l'agneau pascal ayant été mangé la veille. La remarque est faite en vue de la solennité qui commençait le soir même, et pour fixer le rapport de la passion avec la pâque juive. — « Et il était environ la sixième heure. » — Nouvelle contradiction avec Marc (xv, 25), où le crucifiement a lieu dès « la troisième heure », la durée de la passion restant la même de part et d'autre, six heures, parce que Jésus meurt, dans les synoptiques, à la neuvième heure, et, dans notre évangile, vers le soir. On a pu voir déjà (iv, 6) que, dans notre livre, la sixième heure est le temps de la souffrance. Ces divergences de chronologie sont probablement moins arbitraires qu'elles ne paraissent : elles doivent être en rapport avec des divergences rituelles dans la commémoration et l'interprétation du mystère. — « Et il dit aux Juifs : « Voici votre roi ». — Bien loin que ces mots renferment la condamnation du Christ, comme l'ont supposé certains commentateurs, ils signifient plutôt une dernière tentative de Pilate pour vaincre l'obstination des Juifs. L'ironie n'est pas où la supposent d'ordinaire les exégètes. En tant qu'il s'agit de Pilate, celui-ci ne se moque pas des Juifs, et il ne feint pas de leur attribuer un roi ridicule : dans cette hypothèse, il se moquerait bien plus encore de Jésus que des Juifs, ce qui serait en contradiction avec le rôle qu'on lui prête et avec l'esprit de notre évangile. Selon la lettre, les paroles de Pilate signifient : « Voilà le roi que vous voulez condamner ; vous savez et vous voyez si réellement il l'est ». — « Ils crièrent donc », — en réponse à cette démonstration : « Ote-le, ôte-le, crucifie-le ! » — Ils ne répondent pas simplement : « Crucifie-le », mais ils disent d'abord : « Ote-le », ce qui se comprend fort bien si Jésus est assis au siège du procurateur. Celui-ci ne cède pas encore à cette clameur sauvage. — « Pilate leur dit : « Crucifierai-je votre roi ? » — Faut-il crucifier cet homme dont le crime est de se dire roi des Juifs, bien qu'on ne voie pas comment il prétend l'être ? — « Les grands-prêtres répondirent : « Nous n'avons de roi que César. » — Les autorités juives ne veulent pas reconnaître que les prétentions royales de Jésus n'ont aucune

« Nous n'avons de roi que César. » [16] Alors donc il le leur remit pour être crucifié.

portée politique ; elles continuent de défendre la majesté de César contre Jésus, et contre Pilate l'avocat de Jésus. Cette fois Pilate a épuisé tous ses moyens de résistance. — « Alors donc il le leur livra pour qu'il fût crucifié », — à fin de crucifixion. Il est contraint de livrer le Christ à ses accusateurs, ne pouvant effacer l'objet de la plainte ; il abandonne l'accusé à son sort, et, comme il ne le déclare plus innocent de tout crime, les Juifs se chargent de l'exécution. Néanmoins il est sous-entendu que Pilate a dû condamner, et dans cet instant même ; les bourreaux seront des soldats romains, agissant en quelque sorte sous la direction et la responsabilité des Juifs, véritables auteurs, avec leur père le diable (VIII, 44), du crime qui va s'accomplir. « Nous n'avons d'autre roi que César » équivaut au cri des Juifs dans Matthieu (XXVII, 25) : « Que son sang soit sur nous et sur nos enfants ! » Le récit de Jean est plus dramatique, à sa façon, que ceux des synoptiques ; mais il ne faut pas oublier que nos évangiles ne sont pas que les versions d'une légende, ce sont aussi les livrets, plus ou moins différents, d'un drame rituel.

Assurément, une ironie amère, indéfinissable, est au fond de la scène qu'on vient de voir ; mais il faut chercher cette ironie dans la pensée de l'évangéliste et dans le sens mystique du récit. La chétive et imaginaire royauté de Jésus figure la royauté immortelle du Christ, dont la puissance romaine se trouve être le témoin, presque l'agent inconscient. Pilate prophétise encore mieux que Caïphe, et comme lui sans le savoir, lorsqu'il dit aux Juifs : « Voici votre roi ». Car Jésus est le Messie promis par les Ecritures, attendu impatiemment par les Juifs, l'espérance d'Israël. Et les Juifs osent répondre : « Ote-le, crucifie-le ! » Ils ne veulent pas de lui pour roi, pour Messie ; ils veulent que le vrai roi, le vrai Messie, le vrai Sauveur, non seulement des Juifs mais de l'humanité élue, soit détrôné, soit crucifié. Et comme on ne les satisfait pas assez vite, ils iront jusqu'à prononcer par la bouche de leurs prêtres cette parole de solennelle apostasie, qui n'a pas même le mérite de la sincérité : « Nous n'avons d'autre roi que César ! » Il en sera comme ils l'ont voulu. Ils n'auront pas de part au Messie qu'ils ont rejeté ; ils auront César, qu'ils détestent, César, qui détruira la ville et le temple, César, qui ne cessera pas de les mépriser après les avoir écrasés ; maintenant le mystère du salut va être consommé dans ce mystère d'iniquité ; le salut du monde est assuré dans la réprobation des Juifs.

Ils prirent ainsi Jésus ; [17] et portant sa croix, il vint au lieu dit du Calvaire, — qui s'appelle en hébreu Golgotha, — [18] où ils le crucifièrent, et avec lui deux autres, un de chaque côté, Jésus étant au milieu. [19] Or Pilate rédigea aussi une inscription et la mit sur la croix. Il y était écrit : « Jésus le Nazoréen, le roi des

XXXIII. — Le Christ en croix

Ayant obtenu la condamnation désirée, les Juifs conduisent le Christ au lieu du supplice (d'après Lc. XXIII, 26, ou la source de Luc ; cf. Mc. XV, 20 ; Mt. XXVII, 27-31, où ce sont les soldats romains qui emmènent Jésus). — « Ils prirent donc Jésus. » — On voit cependant, par la suite (XIX, 23), que les exécuteurs sont des soldats romains et que même Pilate contrôle l'exécution jusque dans les détails (XIX, 19-22, 31) ; mais le récit est conduit de façon à faire peser la responsabilité du fait sur les Juifs, à qui Pilate a dû livrer Jésus pour qu'il fût crucifié. — « Et portant sa croix ». — Littéralement : « Et portant la croix pour lui-même ». La contradiction est voulue à l'égard des synoptiques, où Simon le Cyrénéen porte la croix de Jésus (Mc. XV, 21 ; Mt. XXVII, 32 ; Lc. XXIII, 26). Isaac avait ainsi porté le bois de son sacrifice (Gen. XXII, 6). La coutume était d'ailleurs que le condamné à la croix fût chargé du poteau. Mais si l'auteur écarte Simon le Cyrénéen, ce doit être surtout pour marquer la libre et souveraine initiative du Christ dans les préliminaires de sa mort, comme on la montrera jusque dans sa mort même. Et le Christ johannique n'a pas besoin qu'un autre porte sa croix. Il est possible aussi que l'évangéliste ait voulu combattre indirectement certains gnostiques qui, comme Basilide, faisaient crucifier Simon à la place de Jésus (Irénée, *Haer.* I, 24,4). — « Il vint au lieu dit du Calvaire, qu'on appelle en hébreu Golgotha ». — C'est l'indication synoptique (Mc. XV, 22 ; Mt. XXVII, 33 ; cf. *Marc*, 458). — « Où ils le crucifièrent, et avec lui deux autres, un de chaque côté, Jésus étant au milieu. » — L'auteur s'abstient de dire que ces deux compagnons de supplice étaient des voleurs, et il supprime ainsi le côté infamant du trait. Les deux compagnons font pour ainsi dire cortège au Christ, dont la croix devient un trône, Jésus continuant, comme on va le voir, d'y être proclamé roi.

« Or Pilate », — qui est, semble-t-il, censé avoir suivi les Juifs au Calvaire, — « rédigea aussi », — fit faire de son côté — « une inscription et la mit », — c'est-à-dire : « la fit mettre » — « sur la croix ».

Juifs ». [20] Beaucoup de Juifs lurent donc cette inscription », — parce que proche était de la ville l'endroit où fut crucifié Jésus ; — et c'était écrit en hébreu, en latin, en grec. [21] Aussi les grands-prêtres des Juifs dirent à Pilate : « Ne mets pas : « le

— On dirait que l'écriteau est préparé pour être mis sur la croix déjà dressée (touchant cet écriteau cf. *Marc*, 460). — « Or on y avait écrit : « Jésus le Nazoréen, le roi des Juifs ». — C'est le texte des synoptiques (Mc. xv, 26 ; Mt. xxvii, 37 ; Lc. xxiii, 38), sauf l'addition du mot « nazoréen », dont il est probable que l'auteur fait une sorte de défi aux Juifs. Ceux-ci ont reproché à Jésus sa qualité de Nazoréen ; le Nazoréen n'en était pas moins leur roi, le vrai Messie. Pilate proclame inconsciemment cette vérité par son écriteau ; il n'a pas l'intention de se moquer des Juifs et moins encore de Jésus ; mais de cet écriteau destiné à reproduire le motif de la condamnation, sans phrases ni atténuations, se dégage une ironie transcendante, habilement conçue par l'écrivain. Pour se faire mieux entendre, celui-ci imagine que les Juifs, au lieu de prendre l'écriteau en thème de condamnation contre Jésus, pensent que l'inscription leur fait injure et demandent à Pilate d'en modifier le texte. — « Cette inscription donc », — ainsi rédigée, — « beaucoup de Juifs » — la — « lurent, parce que l'endroit où Jésus fut crucifié était près de la ville ». — Transposition de la donnée synoptique touchant les passants et les grands-prêtres qui se moquaient de Jésus crucifié (Mc. xv, 29-32 ; Mt. xxvii, 39-43 ; Lc. xxiii, 35). — « Et elle était rédigée en hébreu, en latin et en grec », — pour être comprise de tous. Les trois langues signifient visiblement la royauté universelle du Christ. L'auteur a conçu ce trilinguisme d'après l'analogie des décrets publiés en plusieurs langues par l'autorité romaine : il ne s'ensuit pas que le trait soit historique. Mais cette circonstance est censée avoir contribué aussi au mécontentement des Juifs. — « Les grands-prêtres des Juifs dirent donc », — froissés de cette inscription, — « à Pilate », — qu'on doit, par conséquent, supposer près de la croix, ainsi que les prêtres : — « Ne mets pas : « Le roi des Juifs », mais qu'il a dit : « Je suis roi des Juifs ». — Puisque les prêtres feignent que l'inscription signifie la royauté du Christ, c'est que l'auteur veut qu'on l'entende ainsi. L'incident ne laisse pas d'être assez mal venu : les prêtres parlent comme si Pilate avait, à l'instant, dicté l'inscription, et qu'il fût possible d'en corriger la teneur avant de mettre l'écriteau en place, tandis que ce qui est dit du scandale produit fait supposer que l'écriteau est déjà

roi des Juifs », mais qu'il a dit : « Je suis roi des Juifs. » [22] Pilate répondit : « Ce que j'ai écrit, j'ai écrit. »

[23] Cependant les soldats, quand ils eurent crucifié Jésus, prirent ses vêtements, dont ils firent quatre parts, une pour chaque soldat, et la tunique. Or la tunique était sans couture, toute d'un seul tissu depuis le haut. [24] Ils se dirent donc entre eux : « Ne la déchirons pas, mais tirons au sort qui l'aura. » Pour que fût accomplie l'Ecriture :

« *Ils se sont partagé mes vêtements,*

en haut de la croix, et depuis assez longtemps, quand les prêtres se plaignent. Cette incohérence est sans portée dans un tableau symbolique. En réalité, l'écriteau ne signifiait pas autre chose que ce que les prêtres, d'après notre auteur, auraient voulu qu'on y mît. — « Pilate répondit : « Ce que j'ai écrit, je l'ai écrit ». — L'inscription restera comme elle est ; elle a été libellée conformément à la coutume, et le magistrat n'y changera rien ; l'écriteau dit pourquoi Jésus a été condamné, il n'est pas fait pour exprimer ce que les Juifs pensent de Jésus. La réponse de Pilate n'en accentue pas moins la valeur symbolique de l'incident : Jésus est roi et Christ, il reste tel malgré les protestations de l'incrédulité judaïque.

Le partage des vêtements est raconté, comme dans les synoptiques, en accomplissement de prophétie, mais notre auteur y a découvert un symbolisme particulier. — « Les soldats donc ». — On ignorait leur présence ; mais on doit supposer qu'ils ont fait l'office de bourreaux, sous les yeux des autorités juives et en présence de Pilate. — « Quand ils eurent crucifié Jésus, prirent ses vêtements », — dont ils l'avaient dépouillé pour l'attacher à la croix, — « et ils en firent quatre parts, une pour chaque soldat ». — Les soldats étaient au nombre de quatre, suivant l'usage (cf. Act. XII, 4). — « Ainsi que la tunique », — non comprise dans les quatre parts, selon notre auteur, parce que les autres parts n'étaient pas d'une importance comparable à celle-là. — « Or la tunique était sans couture, toute d'un seul tissu depuis le haut » — jusqu'en bas. Une tunique ainsi faite était un vêtement fort distingué, tel qu'en portait le grand-prêtre, au dire de Josèphe (*Ant.* III. 7, 4). Ne voulant pas faire de cette tunique un des quatre lots, et ne pouvant avoir l'idée folle de la découper en quatre morceaux, les soldats prennent le parti de la tirer au sort. — « Ils se dirent donc entre eux : « Ne la déchirons pas, mais tirons au sort qui l'aura ». — Ainsi advint-il — « pour que fût accomplie l'Ecriture :

Et sur ma robe ils ont jeté sort. »

Les soldats donc firent cela. [25] Or se tenaient, près de la croix de Jésus, sa mère, et la sœur de sa mère, Marie de Clopas, et

« Ils se sont partagé mes vêtements, et sur mon habillement ils ont jeté sort ». — C'est citation du Psaume (XXII, 19). Avec raison les synoptiques (MC. XV, 24 ; MT. XXVII, 35 ; LC. XXIII, 34) n'ont pas fait de distinction entre la tunique, le vêtement de dessous, et les vêtements de dessus, le tout étant distribué par le sort ; le texte du psaume ne distingue pas non plus deux catégories dans les vêtements, ni deux modes d'attribution, le second membre de la phrase étant l'explication du premier, et « l'habillement » (ἱματισμός) étant l'équivalent des « vêtements » (ἱμάτια). Sans égard au parallélisme, notre auteur a entendu le premier verbe (διεμερίσαντο) d'un partage ordinaire et libre, et la seconde formule seulement (ἔβαλον κλῆρον) d'une attribution par le sort, faisant au surplus de « l'habillement » une désignation de la « tunique » (χιτών). Au point de vue exégétique, ce cas rappelle le dédoublement de l'âne de Zacharie (IX, 9) en ânesse et ânon dans Matthieu (XXI, 2, 5). L'auteur a voulu retrouver dans le Psaume la tunique du Christ, à raison du sens symbolique par lui attaché à celle-ci. Les anciens Pères, qui ont vu l'Eglise dans la robe sans couture, et les quatre parties du monde dans les quatre lots de vêtements, ont probablement rencontré la pensée de l'auteur : l'Eglise, tunique du Christ, est sans couture, d'un seul tissu depuis le haut, parce qu'elle est une et d'en haut, dit Cyprien (*De cath. eccl. unitate*, 7). Cette idée pourrait, d'ailleurs, ne point exclure celle de Philon (*De fuga et inv.* 110-112), qui voit dans la tunique sans couture du grand-prêtre le vêtement que se fait le Logos par la contexture de l'univers.

A cette scène symbolique s'en relie, assez artificiellement, une autre de même genre. — « Les soldats donc, d'une part », — la liaison est marquée ainsi (οἱ μὲν οὖν στρατιῶται) avec le trait suivant, — « firent cela. D'autre part se tenaient (εἱστήκεισαν δέ) près de la croix de Jésus sa mère et la sœur de sa mère ». — Une sorte de corrélation existe donc entre les deux traits, qui n'est pas dans leur caractère apparent, les deux scènes semblant aussi disparates que possible, mais dans le sens mystérieux qui appartient à l'une et à l'autre. Ce rapport ne laisse pas d'être indiqué gauchement, comme si le second trait venait en surcharge, à moins que ce ne soit le premier, et que la reprise lourde : « Les soldats donc firent cela », ne soit pour rejoindre la suite

du document fondamental. Le partage des vêtements pourrait bien avoir été ajouté d'après les synoptiques et pour les rejoindre, et il ne faut pas trop se hâter de dire (avec WELLHAUSEN, 88) que l'auteur d'après lequel la mère de Jésus est confiée au disciple bien-aimé ne saurait être le même qui, plus haut (VII, 1-10), attribuait des frères au Christ. Après tout, si l'on a égard au symbolisme des deux incidents ainsi rapprochés, la transition même, avec l'antithèse des soldats et du groupe ami, peut s'expliquer. Il y a toutefois plus de chances pour qu'un récit où figure le disciple bien-aimé soit secondaire, comme le suggère l'embarras de la transition.

Nonobstant la précision voulue de la notice, on ne voit pas nettement combien de femmes l'évangéliste amène au pied de la croix. On lit : — « Sa mère et la sœur de sa mère, Marie de Clopas et Marie la Magdalène ». — A ne considérer que la lettre et la grammaire, cela pourrait ne faire que deux femmes, en supposant que la mère est Marie de Clopas, et la sœur de celle-ci Marie la Magdalène, mais il n'est pas probable que deux sœurs aient porté le même nom ; Clopas, dans l'hypothèse, ne pouvant être que le père ou le frère de la première Marie, le serait aussi de la seconde et ne pourrait différencier l'une de l'autre. Ou bien on pourrait compter trois femmes, et Marie de Clopas serait la sœur de la mère, la mère étant anonyme ici comme dans le récit de Cana. Ou plutôt encore, il y aurait quatre femmes, la mère de Jésus et sa sœur, anonymes l'une et l'autre, puis les deux Marie. On a conjecturé que la sœur de la mère était Salomé, la mère des fils de Zébédée, conséquemment de Jean, que l'on identifie au disciple bien-aimé : hypothèse gratuite ; et si la mère du bien-aimé était là, l'évangéliste n'aurait pas manqué de le dire. On a voulu, d'autre part, identifier Clopas au frère de Joseph dont parle Hégésippe (EUSÈBE, *H. e.* III, 11 ; 32, 104, 6 ; IV. 22, 4), et à Alphée, père de l'apôtre Jacques le Mineur, un des cousins de Jésus que la tradition aurait appelés ses frères : hypothèses non moins gratuites. Le passage doit être surchargé en même temps que retouché, puisque le préambule mentionne plusieurs femmes qui ne jouent aucun rôle dans le récit, et qu'il omet d'indiquer la présence du disciple bien-aimé, dont le rôle est pourtant essentiel. Le premier auteur du récit avait probablement écrit : « Or se tenaient près de la croix de Jésus sa mère et le disciple qu'il aimait ; Jésus donc, les voyant, dit à sa mère », etc. Les autres femmes auront été ajoutées pour le raccord avec les synoptiques. Le rôle de Marie de Magdala dans le récit de la résurrection n'oblige pas à admettre qu'elle était mentionnée dans celui-ci ; il semblerait qu'on ait dû plutôt parler d'elle à propos de la sépulture (cf. XX, 1, et XIX, 41-42).

Marie la Magdalène. [26] Ainsi Jésus, voyant (sa) mère, et, présent, le disciple qu'il aimait, dit à (sa) mère : « Femme, voilà ton fils ! » [27] Puis il dit au disciple : « Voilà ta mère. » Et depuis ce moment le disciple la prit chez lui.

L'intérêt de l'anecdote se concentre tout entier sur la mère de Jésus et le disciple bien-aimé, deux personnages dont la tradition synoptique ignorait la présence au pied de la croix, bien que le troisième évangile (cf. Lc. XXIII, 49) y amène déjà « toutes les connaissances » du Christ, avec les femmes galiléennes qui le suivaient, et que, dès le commencement des Actes (I, 14), on trouve dans la compagnie des apôtres la mère et les frères de Jésus.

« Jésus donc, ayant vu sa mère et le disciple qui se tenait » — avec elle — « auprès » — de la croix, le disciple — « qu'il aimait, dit à sa mère : « Femme ». — C'est le terme déjà employé à Cana (II, 4), nullement familier, mais respectueux et même solennel dans la présente circonstance. — « Voilà ton fils ». Puis il dit au disciple : « Voilà ta mère. » Et depuis ce moment », — continue l'évangéliste, — « le disciple la prit chez lui ». — Le Christ ne substitue pas à lui-même son disciple auprès de sa mère, et il ne substitue pas sa mère à celle du disciple, il fait à sa mère et au disciple une déclaration qui les instruit sur le rapport qui existe entre eux et qui doit régler leur conduite réciproque. La mère est la « femme » typique, l'Israël véritable, la communauté judéo-chrétienne, le judaïsme en tant qu'il a produit le Christ et l'Eglise apostolique ; et à cette femme Jésus désigne comme devant être son protecteur, guide et gardien de sa vieillesse, le disciple bien-aimé, type du croyant parfait, du chrétien johannique, de l'Eglise helléno-chrétienne. Le judaïsme converti doit regarder comme fils légitime de l'ancienne alliance le christianisme hellénique, et celui-ci doit recueillir comme sa mère et l'Eglise judéo-chrétienne et la tradition de l'Ancien Testament ; mais la mère doit loger chez le fils, et non le fils chez la mère, le christianisme doit des égards au judéo-christianisme, mais il n'a pas à se faire juif. C'est à raison de ce symbolisme que la mère du Christ n'est pas désignée par son nom, et que Jésus l'appelle «femme ». Ce tableau mystique est une transposition hardie de la scène où l'on voit le Christ synoptique, averti que sa mère et ses frères le cherchent, déclarer que sa vraie mère et ses vrais frères sont ceux qui font la volonté de Dieu (Mc. III, 31-35; Mt. XII, 46-50 ; Lc. VIII, 19-21). L'unité de l'Eglise est ici figurée sous une autre forme que dans la robe sans couture, et sans qu'il y ait coordination intime entre les deux images.

[28] Après cela, Jésus, sachant que déjà tout était accompli, pour que fût accomplie l'Ecriture, dit : « J'ai soif. » [29] Un vase était là plein de vinaigre. Ayant donc fixé à de l'hysope une éponge remplie de vinaigre, on l'approcha de sa bouche. [30] Lorsqu'il eut ainsi pris le vinaigre, Jésus dit : « C'est accompli. » Et baissant la tête, il rendit l'esprit.

« Après cela », — après ce testament symbolique où il a pourvu à l'unité de son Eglise (cf. XIII, 1), — « Jésus, sachant que tout était déjà accompli », — que sa mission providentielle était terminée, que son œuvre d'amour était construite, qu'il avait réalisé tout ce qui était annoncé de lui, — « pour que l'Ecriture fût accomplie », — pour qu'une dernière prophétie eût son effet, « dit : « J'ai soif. » — On doit supposer que Jésus a soif, mais il n'a soif que par sa volonté, par la conscience d'une prophétie à réaliser, le passage du Psaume (LXIX, 22) où il est parlé de soif et de vinaigre (le rapprochement avec Ps. XXII, 16, est moins immédiat). Selon sa signification plus profonde, cette soif est le désir qu'a Jésus de finir sa carrière pour aller à Dieu et assurer le salut du monde. — « Il y avait là un vase plein de vinaigre. » — C'était, disent les commentateurs, la boisson des soldats romains, la *posca*, et quelques-uns croient pouvoir affirmer que cette boisson rafraîchissante était apportée pour les crucifiés, qui d'ordinaire souffraient horriblement de la soif. Notre auteur n'a pas dû penser si loin, ni considérer le vinaigre comme un soulagement bien approprié à la circonstance : le vase de vinaigre, d'où qu'il vienne, devait être là pour que ce qui était prédit arrivât. — « Ayant donc fixé à de l'hysope. » — Au lieu du roseau dont parlent les premiers évangiles, et par un procédé moins pratique ; mais l'auteur emploie l'hysope en se référant implicitement à l'ancien rituel pascal, qui prescrivait de marquer les portes des maisons avec un balai d'hysope trempé dans le sang de l'agneau (Ex. XII, 22). — « Une éponge pleine de vinaigre, on l'approcha de sa bouche. » — Le vase de vinaigre est le calice de la mort ; le Christ est la vraie porte (cf. X, 7), humectée de vinaigre au lieu de sang, à l'heure où le rite s'exécutait jadis dans les maisons juives, et cette porte, qui semble se fermer du côté du temps, va s'ouvrir toute grande vers l'éternité. Une allusion implicite au rituel pascal est d'autant moins surprenante qu'il s'en fera une autre, très explicite, un peu plus loin (XIX, 36). — « Quand donc », — ayant réalisé la prophétie. — « Jésus eut pris le vinaigre » — au lieu de pousser, comme dans Marc (XV, 37) et dans Matthieu (XXVII, 50), avant d'ex-

[31] Cependant les Juifs, comme c'était préparation, pour que les corps ne restassent pas sur la croix durant le sabbat, — car

pirer, un grand cri qui paraît être de douleur et involontaire, — « il dit : « C'est accompli. » — Le Christ, dans la souveraine liberté de son esprit et de sa volonté, constate que toutes les prophéties ont reçu leur accomplissement, que les desseins du Père sont réalisés, que sa propre mission est achevée. Il n'a plus maintenant qu'à mourir. — « Et baissant la tête, il rendit l'esprit. » — Il meurt librement, ainsi qu'il l'avait dit, il dépose sa vie comme quelqu'un qui a la faculté de la quitter et de la reprendre (x, 17-18). L'inclination de tête qui accompagne le dernier soupir est d'un homme qui s'endort et non d'un mourant. mais ce geste paraît signifier encore autre chose que le caractère volontaire et transitoire de cette mort. L'émission du souffle figure le don de l'Esprit, et c'est pourquoi aussi le Christ baisse la tête pour rendre l'âme ; il dirige son esprit vers le groupe aimé qui se tient au pied de la croix et qui figure son Eglise. Ici pas de ténèbres, ni d'injures des Juifs, et l'on pourrait se demander s'il y a douleur : la mort du Christ johannique n'est pas une scène de souffrance, d'ignominie, de désolation universelle, c'est le commencement du grand triomphe. Ainsi l'entendaient les chrétiens d'Asie qui avaient accoutumé de célébrer leur pâque au jour commémoratif de la passion.

XXXIV. — Le coup de lance. La sépulture

Chez les Romains, comme autrefois en Israël avant le règne de la Loi (cf. II Sam. xxi, 9-10), les cadavres des crucifiés restaient sur le gibet, abandonnés aux chiens et aux bêtes de proie. Mais le Deutéronome (xxi, 23) prescrivait de les enlever dès le soir, et le motif religieux de cette prescription, l'urgence d'éliminer un cadavre impur, la rendait plus stricte encore, s'il est possible, les veilles de sabbat et de grande fête. Notre auteur, en attirant l'attention du lecteur sur ce point, veut relever encore une fois le jour qu'il assigne à la passion du Christ : c'était un vendredi, la veille d'un sabbat, et le sabbat en question était cette année-là une grande fête, la fête de la pâque. — « Les Juifs donc », — à raison des exécutions capitales qui viennent d'être décrites, — « comme c'était préparation », — veille de sabbat et de fête, — « pour que les corps ne restassent pas sur la croix durant le sabbat » — qui commençait le soir même, —

c'était grand jour que ce sabbat, — demandèrent à Pilate qu'on leur brisât les jambes, et qu'on les enlevât. [32] Les soldats vinrent donc et brisèrent les jambes du premier, puis de l'autre, qui avait été crucifié avec lui. [33]Mais, venant à Jésus, comme ils

« car c'était grand jour que ce sabbat », — parce que c'était le premier jour des azymes, et il ne fallait pas que les corps des suppliciés demeurassent sur la croix pendant la nuit de ce sabbat solennel, — « demandèrent à Pilate qu'on leur rompît les jambes », — que l'on brisât les jambes des crucifiés pour accélérer leur mort, — « et qu'on les enlevât », — que l'on fît disparaître aussitôt les cadavres. Le *crurifragium* étant un supplice distinct du crucifiement, son application dans le cas présent n'est à prendre ni pour une atténuation ni pour une aggravation de peine, mais comme une façon plus expéditive de procurer la mort des suppliciés. La circonstance du temps est à noter : le jour est près de finir, et Jésus vient d'expirer ; la passion a duré aussi longtemps que dans les synoptiques, environ six heures (cf. Mc. xv, 25, 33-37, et se rappeler la signification symbolique du nombre six dans notre évangile), bien qu'elle ait commencé plus tard, et elle se termine à l'heure fixée par la Loi pour l'immolation de l'agneau pascal, « entre les deux soirs » (Ex. xii, 6). — « Les soldats », — on ne saurait dire si c'est un autre groupe de soldats ou bien ceux qui ont déjà pourvu au crucifiement, — « vinrent donc », — Pilate ayant donné son assentiment. Et comme les Juifs et Pilate semblent être encore sur le Calvaire, on peut croire que ce sont les mêmes exécuteurs qui maintenant s'approchent des crucifiés ; mais l'auteur ne s'est pas demandé s'ils avaient les masses de fer indispensables pour cette autre exécution. L'espèce d'incohérence qui se remarque dans le récit tient à ce que cet épisode du *crurifragium* a été introduit sans autre précaution dans le cadre traditionnel de la passion, où il n'avait pas de place. — « Et ils brisèrent les jambes du premier », — de l'un des deux hommes qui avaient été suppliciés avec Jésus. On omet toujours soigneusement de dire que c'étaient des voleurs. — « Puis de l'autre qui avait été crucifié avec lui », — avec ce premier, enveloppé sans doute dans la même condamnation. — « Mais, venant à Jésus », — après avoir commencé naturellement par les deux hommes qui étaient à sa droite et à sa gauche, — « comme ils le virent déjà mort », — comme ils s'aperçurent, en s'approchant (ἐλθόντες, ce qui invite à ne pas trop presser ce sens de ἦλθον au v. 32), qu'il avait

le virent déjà mort, ils ne lui brisèrent pas les jambes ; seulement un des soldats lui perça le côté avec une lance, et il en sortit aussitôt du sang et de l'eau. [34] Et celui qui a vu (en) a

cessé de vivre, — « ils ne lui brisèrent pas les jambes ; seulement l'un des soldats », — peut-être ne faut-il pas demander pourquoi celui-là se permet de rendre certaine, par un moyen de son choix, une mort qui paraît d'ailleurs acquise, — « lui perça le côté », — inutile de rechercher si c'était le côté droit ou le côté gauche, — « avec une lance, et aussitôt il en sortit sang et eau ». — Inutile encore de discuter les hypothèses des commentateurs pour expliquer naturellement, comme un fait réel, ce qui est présenté comme un miracle significatif. Toutes les explications reviennent plus ou moins à l'idée d'une décomposition du sang, ce qui ne donne plus ni sang ni eau. Il s'agit d'un « signe », au sens johannique du mot, et ce que figurent le sang et l'eau est suffisamment indiqué, soit par notre évangile même, soit par la première épître johannique. Venant après le souffle que Jésus vient de rendre en inclinant la tête vers les siens (XIX, 30), le sang et l'eau, qui jaillissent au coup de lance, figurent la communication de l'Esprit dans les deux sacrements chrétiens, le baptême et l'eucharistie : ils sont « les trois qui », d'après l'épître (I JN. V, 6-7), « rendent un témoignage unique » au Fils de Dieu. Le sang est ici mentionné avant l'eau, parce qu'il caractérise et signifie la mort du Christ, en même temps que l'eucharistie, commémoration de cette mort ; en dehors du récit de la passion, dans l'épître (*loc. cit.*), l'ordre historique et logique des mystères chrétiens reparaît, et l'eau vient avant le sang. L'auteur de cette description a voulu signifier la naissance de l'Eglise, à l'instar de la création de la première femme, dans et par les sacrements de l'initiation chrétienne ; il a voulu montrer ouverte au côté du Christ la source de la vie éternelle (cf. VII, 38). Ce tableau symbolique compense largement la profession de foi du centurion dans les synoptiques, et ce que ceux-ci racontent touchant le voile du temple qui se déchire au moment de la mort de Jésus (MC. XV, 38 ; MT. XXVII, 51 ; LC. XXIII, 45). La substitution d'un signe à l'autre pourrait n'être pas inconsciente, les deux signes étant d'ailleurs indépendants l'un de l'autre par leur origine.

A raison même de l'importance qui s'attache à la leçon qu'il contient, l'on autorise ce trait d'une garantie qui n'a pas encore été invoquée, bien que d'autres faits puissent sembler aussi considérables

témoigné, et véridique est son témoignage, et lui sait qu'il

et n'avoir pas moins besoin d'attestation. — « Et celui qui a vu » — ce qui vient d'être dit, — « a rendu témoignage » — d'un cas si extraordinaire, — « et vrai », — au sens johannique (ἀληθινή), conforme à la réalité mystique de son objet, le témoignage étant lui-même transcendant et mystique, et d'ailleurs sincèrement rendu, — « est son témoignage ». — Comme si l'attention du lecteur n'était pas suffisamment attirée sur la signification unique du fait si spécialement attesté, le rédacteur ajoute : — « Et lui », — sans doute celui qui a témoigné et qui témoigne encore par le présent récit, — « sait qu'il dit la vérité », — que son témoignage représente exactement le fait décrit, la réalité spirituelle et salutaire qu'il signifie, — « afin que vous aussi vous croyiez »,— afin que le lecteur, de son côté, adhère par la foi à ce qu'a vu le témoin, à ce que signifie son dire. La proposition incidente : « afin que vous aussi croyiez », peut dépendre de l'assertion précédente : « et lui sait qu'il dit la vérité », ou bien de l'assertion initiale : « celui qui a vu a témoigné », les deux propositions intermédiaires : « et son témoignage est vrai, et lui sait qu'il dit vérités », formant parenthèse. Cette dernière construction paraît la plus satisfaisante, bien que la conclusion ne laisse pas d'être en quelque rapport logique avec la parenthèse. Mais l'interprétation de celle-ci ne va pas sans difficulté, parce qu'on ne voit pas nettement si « celui » qui « sait » la vérité du témoignage est celui même « qui a vu et témoigné », et si l'un ou l'autre de ces deux, ou bien tous les deux s'identifient ou non au narrateur. D'après le plus grand nombre des interprètes, celui qui a vu et témoigné ne peut être que le disciple bien-aimé, puisqu'il était le seul disciple présent à la passion; et la tradition a aussi admis que c'était l'évangéliste lui-même, l'apôtre Jean qui se mettait ainsi en vedette sans se nommer, afin de réclamer la confiance du lecteur. Il ne serait pas impossible que l'auteur parlât ainsi de lui-même (cf. IX, 37), mais il est plus probable qu'il en appelle au témoignage d'un autre, non qu'on puisse alléguer à coup sûr contre la première opinion les passages (V, 31; VIII, 13) où il est dit que le témoignage qu'on se rend à soi-même ne compte pas, mais parce que l'ensemble de la phrase semblerait plutôt favoriser la distinction des deux personnes, le témoin et l'écrivain qui insiste sur l'autorité de celui-ci. On peut néanmoins faire valoir contre cette opinion la singularité de : « celui-là sait qu'il dit la vérité », si l'auteur le dit d'une tierce personne.

dit vérités, afin que, vous aussi, vous croyiez. [36] Car ces choses arrivèrent pour que l'Ecriture fût accomplie : « *On ne lui bri-*

Force est, en ce cas, d'y voir une autre manière de signifier que le garant invoqué est un témoin sûr de ce qu'il a dit, parce qu'il l'a vu. Pour expliquer l'emphase du : « celui-là sait », certains ont supposé que « celui-là » (ἐκεῖνος) était une désignation du Christ ; mais l'emploi du pronom démonstratif, dans les passages de notre évangile (III, 28, 30 ; VII, 11 ; IX, 28) et de la première épître johannique (II, 6 ; III, 3, 5, 7, 16 ; IV, 17) où le pronom concerne Jésus, se justifie par le contexte ; il n'en va pas de même ici. Seulement la remarque, entendue d'une tierce personne, fait tellement saillie dans le récit, que l'idée d'une surcharge rédactionnelle se présente d'elle-même ; et d'autre part, cette remarque est si étroitement liée au « signe » de l'eau et du sang que le signe devra avoir la même origine que la remarque. Or, si l'on y regarde bien, le début de la notice : « mais l'un des soldats », etc., conviendrait à une addition rédactionnelle, et l'hypothèse d'une telle addition se trouve confirmée par l'enchevêtrement des textes prophétiques cités à la fin de ce passage. D'ailleurs l'opinion traditionnelle est fondée, en ce que, si le témoin célébré ainsi l'a été par un autre, cet autre, le rédacteur de notre passage, avait l'intention de faire passer le témoin en question comme auteur de tout l'évangile, en sorte que le flottement que le texte laisse subsister entre les deux personnages est une maladresse de l'interpolateur.

On lit ensuite : « Car ces choses arrivèrent pour que l'Ecriture fût accomplie : « Os ne lui sera brisé ». — C'est la prescription relative au traitement de l'agneau pascal (Ex. XII, 46 ; cf. NOMB. IX, 12 ; Ps. XXXIV, 21, où il est dit que Dieu ne laisse pas broyer les os des justes, a pu seulement exercer quelque influence sur la forme de la citation), et une nouvelle correspondance établie entre le rituel de la pâque et la passion du Christ. Mais cette citation, sans la pièce de suture : « Car ces choses arrivèrent », venait naturellement après ce qui a été dit touchant l'omission du *crurifragium* (v. 33) : « ils ne lui brisèrent pas les jambes, afin que l'Ecriture fût accomplie : « On ne lui brisera pas d'os » (WELLHAUSEN, 89). Il est donc bien entendu que le Christ, dont Jean (I, 29) nous a dit qu'il était « l'agneau de Dieu », est mort en agneau pascal. La seconde citation, relative au coup de lance, vient en surcharge de la première. — « Et de plus une autre Ecriture dit ». — La première citation, annoncée comme « l'Ecriture » (ἡ γραφή),

sera pas d'os ». [37]Et une autre Ecriture dit encore : « *Ils regarderont celui qu'ils ont percé.* »

[38]Or, après cela, Joseph d'Arimathie, qui était disciple de

ne laissait pas prévoir une « autre Ecriture » (ἑτέρα γραφή) ; au surplus, cette formule indéterminée de citation est inusitée dans le Nouveau Testament (cf. WELLHAUSEN, *loc. cit.*). — « Ils regarderont celui qu'ils ont percé ». — Texte de Zacharie (XII, 10), où est censé prédit le coup de lance. Le raccord de cette citation avec l'objet visé se trouve aussi défectueux que pour la citation précédente. Ce n'est pas motif toutefois de la supposer postérieure encore à l'addition rédactionnelle qu'elle concerne ; il fallait bien faire une place à la citation concernant l'omission du *crurifragium*, et le rédacteur ne pouvait guère loger autrement sa citation de Zacharie. L'Apocalypse (I, 7) a cité le même texte du prophète, et Matthieu (XXIV, 30) en donne le contexte comme se rapportant à la parousie : les Juifs verront, pour leur confusion, le retour de Jésus, qu'ils ont tué. On lit dans l'hébreu traditionnel : « Ils regarderont vers *moi*, qu'ils ont percé », mais la leçon primitive paraît être : « Ils regarderont vers *celui* qu'ils ont percé ». La citation johannique ne vient pas des Septante, où on lit tout autre chose, mais elle pourrait venir d'une autre version, et par l'intermédiaire d'un recueil de textes censés messianiques. Dans l'application qu'en fait notre rédacteur, ce sont aussi les Juifs qui voient, non le soldat qui a donné le coup de lance : la responsabilité de ce coup, aussi bien que celle du crucifiement, incombe tout entière aux Juifs. Au sens littéral, les Juifs regardent sur la croix le Christ percé par la lance. Ce sens toutefois n'exclut pas celui qu'on trouve dans l'Apocalypse : le triomphe du Christ dans sa résurrection, dans son Eglise, dans sa parousie, confondra ses bourreaux. Il n'est pas impossible que l'incident du coup de lance ait été suggéré par la citation de Zacharie, et la mention du fait dans plusieurs manuscrits du premier évangile (après MT. XXVII, 49), où elle est sûrement interpolée, ne saurait être alléguée en indice d'une tradition historique : ce doit être, au contraire, parce qu'il n'est soutenu d'aucune tradition, que le rédacteur fait appel à son témoin mystique, le disciple bien aimé, qui a *vu* le mystère de l'eau et du sang ; s'il avait parlé d'un fait connu, il n'aurait pas eu besoin de rassurer si fort le lecteur.

« Or, après cela ». — Transition aussi commode qu'artificielle pour rejoindre les indications de la tradition synoptique au sujet de

Jésus, mais en secret, par crainte des Juifs, demanda à Pilate (la permission) d'enlever le corps de Jésus, et Pilate le permit. Il vint donc et enleva son corps. [39]Et Nicodème, qui était venu jadis le trouver pendant la nuit, vint aussi, apportant environ

la sépulture. — « Joseph d'Arimathie, qui était disciple de Jésus, mais en secret, par crainte des Juifs ». — Matthieu (XXVII, 57) seul dit positivement que Joseph était disciple de Jésus (cf. Mc. XV, 43 ; *Marc*, 475), mais non qu'il ait dissimulé sa foi : notre auteur l'affirme pour l'équilibre de ses récits, et il met Joseph sur le même pied que Nicodème, afin de les associer dans l'ensevelissement du Christ. Joseph — « demanda à Pilate » — la permission — « d'enlever le corps de Jésus, et Pilate le permit ». — Cependant Pilate a déjà, non seulement permis, mais ordonné qu'on enlevât les corps, et le présent récit s'ajuste mal à ce qu'on vient de lire touchant le *crurifragium*. On pourrait admettre que le même auteur a mal fait la suture de ce récit avec celui de la sépulture, emprunté à la tradition synoptique ; mais on va retrouver (XIX, 40 *a*, 41-42) la conclusion naturelle du premier récit, et il est plus probable que l'emprunt à la tradition synoptique est une surcharge rédactionnelle. — « Il vint donc et enleva le corps ». — La leçon du ms. S (et de plusieurs mss. lat.) : « Ils vinrent donc et enlevèrent son corps », pourrait bien être pour accorder les récits en associant les exécuteurs à Joseph. — « Or vint aussi Nicodème ». — L'intervention de Nicodème est comme superposée à la donnée synoptique concernant Joseph, et l'on dirait que le narrateur s'est avisé après coup d'adjoindre à Joseph et de pourvoir d'un rôle — « celui qui était venu le trouver autrefois pendant la nuit ». — Référence (à III, 1-2) aussi précise que peu significative, et qui est bien dans la manière du rédacteur. — « Apportant un mélange de myrrhe et d'aloès d'environ cent livres ». — La quantité sans doute est considérable ; mais c'est pour mettre en relief l'honneur fait au Christ : Judas s'était scandalisé qu'on employât une livre de parfum pour Jésus vivant (XII, 3-5), et voici qu'on apporte cent livres à son cadavre ! Ce qui, en ces deux personnages de Joseph et de Nicodème, intéresse le rédacteur, est leur condition, grâce à laquelle une sépulture honorable sera donnée à Jésus : leur foi est timide, puisque leur adhésion au Christ est restée secrète, et, vu les dispositions de Pilate, leur démarche est censée ne présenter aucun péril ; ces hauts personnages sont les instruments providentiels de l'ensevelissement glorieux qui était réservé au Christ ; du reste, ces

cent livres d'un mélange de myrrhe et d'aloès. [40]Ils prirent donc le corps de Jésus et l'enveloppèrent de bandes, avec les aromates, comme il est coutume aux Juifs d'ensevelir. [41] Or il y avait, dans l'endroit où il avait été crucifié, un jardin, et dans le jardin

Juifs n'ont eu affaire qu'à son cadavre ; ils disparaîtront après leur mission remplie, et ce n'est pas à eux que Jésus ressuscité se montrera. — « Ils prirent donc le corps de Jésus ». — On a dit déjà que Joseph l'avait emporté (XIX, 38, ἦρεν ; ici v. 40, ἔλαβον). Ce trait, qui d'ailleurs ne jure pas avec le contexte, pourrait faire la liaison du récit concernant le *crurifragium* avec celui de la mise au tombeau : les Juifs ont demandé à Pilate qu'on enlevât les corps (v. 31) après le *crurifragium* ; la chose faite, et Jésus épargné parce qu'il était déjà mort (v. 32), les exécuteurs prennent son corps (v. 40 *a*), et comme il y avait là un jardin avec un sépulcre tout neuf, à raison de la préparation qui obligeait à faire en hâte la sépulture, ils y mettent Jésus (vv. 41-42) Toutefois le récit serait complet sans la suture : « Ils prirent donc le corps », qui peut sembler en rapport direct avec l'embaumement. L'ensevelissement compliqué, avec aromates et bandelettes, est en parfaite contradiction avec la circonstance du sabbat commençant, aussi de la nuit tombante, et avec l'urgence de faire disparaître le cadavre au plus vite. — « Et ils l'enveloppèrent de bandes avec les aromates », — c'est-à-dire qu'ils assujettissent les parfums autour du cadavre, sous les bandes et entre les bandes dont ils l'entourent, — « comme il est coutumier aux Juifs d'ensevelir ». — Il n'est pas autrement clair que l'auteur oppose mentalement cette coutume juive à telle coutume spéciale d'embaumement, par exemple la coutume egyptienne ; il applique à Jésus la coutume juive que décrit l'histoire de Lazare (XI, 44). Très logiquement Marc (XVI, 1) et Luc (XXIII, 56, XXIV, 1) supposaient (comme le récit fondamental de notre évangile) qu'on n'avait pas pu embaumer Jésus le vendredi soir, et c'est pourquoi les femmes venaient au tombeau le dimanche matin avec des parfums. Notre auteur a voulu que le Christ fût enseveli non seulement par des grands de ce monde (conformément à Is. LIII, 9 ?). mais comme les grands de ce monde : c'est une manière de signifier sa royauté. Jésus était lié de bandes comme Lazare, mais il n'a pas eu besoin qu'on le déliât : c'est une manière de signifier sa victoire sur la mort. — « Or il y avait, dans l'endroit où il avait été crucifié, » — c'est-à-dire sur le Golgotha, — « un jardin, et dans le jardin un tombeau neuf, où l'on n'avait encore déposé personne ». — Lieu

un sépulcre neuf où personne encore n'avait été déposé. [42]Là donc, vu la préparation des Juifs, parce que le sépulcre était tout près, ils déposèrent Jésus.

convenable pour la sépulture du Christ, et qui se trouve bien à propos, puisque le temps ne permet pas de transporter le cadavre à distance. — « Là donc », — n'ayant pas le loisir de chercher ailleurs, — « vu la préparation des Juifs », — étant donné que le sixième jour de la semaine finissait, — « parce que le sépulcre était tout près », — répondant ainsi aux exigences de la situation, — « ils déposèrent Jésus ». — Dans le récit actuel, Joseph et Nicodème s'acquittent de ce soin ; on a pu voir que, dans le récit primitif, ce devaient être, beaucoup plus naturellement, les soldats romains. Le tombeau neuf est emprunté à Matthieu (XXVII, 60) et à Luc (XXIII, 53). La sépulture sur le lieu même du crucifiement appartient en propre à notre récit et pourrait être en rapport avec une prescription du rituel pascal (obligation de consommer l'agneau sur place, sans en rien emporter hors de la maison, Ex. XII, 46, où se lit aussi l'interdiction de briser les os). Le jardin est une autre trouvaille : ce jardin qui est dans l'endroit même où le rédacteur a voulu que la source de vie jaillît du flanc du Christ, et que l'Eglise naquît figurativement de son côté comme Eve est née d'Adam, ce lieu qui doit voir le Christ ressusciter dans la gloire de la vie éternelle, est, par rapport au paradis terrestre, l'Eden spirituel, le véritable jardin de Dieu. Bien qu'elle soit de rencontre, cette sépulture est censée définitive dans la pensée de ses auteurs : rien n'est à prévoir maintenant, pour le lecteur croyant, que la révélation de la puissance divine dans le tombeau où l'on a enfermé la dépouille mortelle du Fils de Dieu.

XXXV. — Le Christ ressuscité

L'audace de Satan et l'incrédulité des Juifs ont atteint leur dernier excès dans le crucifiement du Messie : la divinité du Christ va se manifester dans la résurrection et rendre parfaite la foi des disciples. Quatre petits tableaux, groupés deux à deux, décrivent ce triomphe du Christ et de la foi : les deux premiers montrent Pierre, avec le disciple préféré, devant le tombeau vide (XX, 1-10), et l'apparition de Jésus à Marie de Magdala (XX, 11-18) ; les deux suivants font voir le Christ avec ses apôtres, pour la communication de l'Es-

XX, [1] Or, le premier jour de la semaine, Marie la Magdalène vint dès le matin, comme il faisait encore sombre, au sépulcre, et elle vit la pierre écartée du sépulcre. [2]Elle courut donc trouver Simon-Pierre et l'autre disciple, (celui) que Jésus aimait, et elle

prit saint (xx, 19-23) et pour la profession de foi de Thomas (xx, 24-29), qui couronne tout l'évangile et prépare la conclusion de l'auteur (xx, 30-31). Mais tant s'en faut que l'ensemble de ces récits soit complètement homogène.

« Or, le premier jour de la semaine ». — Indication conforme à celle de Marc (xvi, 2) et de Luc (xxiv, 1 ; cf. Mt. xxviii, 1) — « Marie la Magdalène ». — La seule femme que notre évangile conduise au tombeau, selon cette tendance, déjà souvent remarquée, à individualiser les traits collectifs des synoptiques ; et le choix de la femme, que ce soit ou non Marie de Magdala qui ait été nommée dans le récit fondamental, pourrait résulter simplement de ce qu'elle est mentionnée la première dans les évangiles antérieurs (Mc. xvi, 1 ; Mt. xxviii, 1 ; Lc. xxiv, 10 ; cf. Lc. viii, 10). — « Vint le matin, comme il faisait encore sombre ». — Ce qui contredit Marc (xvi, 2) et même Luc (xxiv, 1). — « Au tombeau », — pour le visiter et y pleurer ; — « et elle vit que la pierre avait été ôtée du tombeau ». — C'est la constatation que font les femmes dans Marc (xvi, 4) et dans Luc (xxiv, 2). D'après les synoptiques, ou mieux peut-être d'après ce qui a été dit plus haut (xi, 38) du tombeau de Lazare, il est sous-entendu qu'une grosse pierre, engagée dans une feuillure, servait de porte à la caverne sépulcrale. — « Elle courut donc et elle vint à Simon-Pierre et à l'autre disciple qu'aimait Jésus ». — Départ vraiment précipité, puisque Marie est à peine arrivée, et qu'on n'a pas dit qu'elle ait pris le temps de constater la disparition du cadavre. Le discours qu'elle tient aux deux disciples pourrait impliquer cette constatation, mais il semble plutôt que Marie, devant la pierre écartée, a conclu tout de suite à l'enlèvement, et que ce sont les deux disciples qui font les premiers la constatation, mais de telle sorte que le bien-aimé semblerait croire le premier à la résurrection. Non seulement cet épisode, conçu pour la plus grande gloire du disciple bien-aimé, se superpose à la donnée synoptique touchant la visite des femmes au tombeau, mais, dans notre évangile même, il paraît se surajouter au tableau qui mettait en scène Marie de Magdala. Cette présomption est confirmée par les incohérences qui se remarquent dans la suite du récit. — « Et elle leur dit : « On a enlevé le Seigneur du sépulcre,

leur dit : « On a enlevé le Seigneur du sépulcre, et nous ne savons où on l'a mis. » [3]Là-dessus Pierre sortit, ainsi que l'autre disciple, et ils vinrent au sépulcre. [4]Or ils couraient tous deux ensemble ; et l'autre disciple courut plus vite que Pierre, il arriva le premier au sépulcre, [5]et, se penchant, il vit les linges étendus, mais il n'entra pas. [6]Cependant arriva aussi Simon-Pierre, qui le suivait, et il entra dans le sépulcre ; et il vit les linges étendus, [7]et le suaire qui avait été sur sa tête, non pas étendu avec les linges, mais roulé à part dans un endroit.

et nous ne savons où on l'a mis ». — Le « nous ne savons » paraît trahir en ce passage l'influence des synoptiques, qui amènent d'autres femmes avec Marie de Magdala. — « Pierre donc », — sur cet avertissement, — « sortit, ainsi que l'autre disciple ». — On dirait que Marie les a prévenus l'un après l'autre, parce qu'ils n'étaient pas ensemble, — circonstance à noter pour le symbolisme, — et qu'ils se réunissent seulement pour aller au tombeau. — « Et ils vinrent au sépulcre » — en grande hâte. — « Or ils couraient tous deux ensemble », — stimulés par l'inquiétude ; — « mais l'autre disciple courut plus vite que Pierre, et il arriva le premier au tombeau ». — On suppose volontiers qu'il était plus jeune ; mais cette explication, si l'auteur en a eu l'idée, aurait une signification mystique ; dans tous les cas, l'empressement de ce disciple est une marque de zèle pour le Christ. — « Et s'étant penché » — sur l'entrée, — « il vit les linges étendus », — constatant ainsi la disparition du corps, — « mais il n'entra pas ». — Non sans doute qu'il eût peur, mais c'est que Pierre représente le christianisme primitif, le judéochristianisme, et l'autre disciple le christianisme plus récent, l'hellénochristianisme, le christianisme mystique : il convient que Pierre entre le premier dans le tombeau. — « Arriva donc », — le disciple étant arrêté à l'entrée du tombeau, — « aussi Simon-Pierre, qui le suivait », — courant sur ses pas. — « Et il entra dans le tombeau ». — C'est à lui le premier qu'il fut donné d'en voir exactement l'état. — « Et il vit les linges étendus », — toutes les bandes qui avaient enveloppé le corps laissées sur place à terre, — « et le suaire qui avait été sur sa tête, non pas étendu avec les linges, mais roulé à part en un endroit ». — La circonstance des linges déposés à terre, et en si bel ordre, est probablement pour démentir la calomnie de l'enlèvement par les disciples, qui se colportait chez les Juifs : on aurait enlevé le cadavre avec ses

[8]Alors entra aussi l'autre disciple, qui était arrivé le premier au sépulcre ; il vit, et il crut. [9]Car ils ne savaient pas encore que, d'après l'Ecriture, il devait ressusciter des morts. [10]Ainsi s'en retournèrent chez eux les disciples.

[11]Cependant Marie se tenait près du sépulcre, dehors, pleu-

bandes et son suaire ; mais le Christ, en ressuscitant, avait laissé dans la tombe son habit de mort. Si le passage de Luc (XXIV, 12) où il est dit que Pierre, après avoir entendu le récit des femmes, courut au tombeau, n'y vit que des linges et s'en revint tout surpris et perplexe, était authentique, on pourrait supposer que notre rédacteur n'a fait que développer à sa façon cette donnée de son devancier : il paraît certain plutôt que ce verset a été interpolé dans Luc d'après Jean. — « Alors donc », — Pierre ayant ainsi vérifié l'état des choses, — « entra aussi l'autre disciple qui était arrivé le premier au tombeau ». — Le rédacteur tient à le redire. — « Il vit », — lui aussi, — « et il crut », — ce qui n'a pas été dit de Pierre, bien que la remarque suivante permette d'associer Pierre à la foi du disciple comme à son ignorance des prophéties. — « Car ils ne savaient pas encore l'Ecriture », — où il est dit — « qu'il devait ressusciter des morts ». — Les disciples n'avaient pas encore l'intelligence des textes où était annoncée la résurrection du Christ. Il va sans dire que notre rédacteur n'a pas voulu réfuter l'hypothèse moderne qui fait déduire des prophéties la foi à la résurrection, mais il tient à signifier que les disciples ont cru d'abord pour avoir vérifié le fait, — plus matériellement compris que n'a dû l'entendre le premier auteur de notre livre, — pour avoir senti que la disparition du corps était à expliquer par le retour du Christ à la vie. S'ils avaient dès lors connu le sens des Ecritures, ils auraient su par là même, avant de venir au tombeau, que Jésus devait être déjà ressuscité. Cette course de Pierre et du disciple, avec ses petits détails et ses sous-entendus, est une invention subtile, aussi médiocre de conception que celle qui fait obtenir de Jésus par le disciple bien aimé la désignation du traître (XIII, 23-26). — « Les disciples donc », — la constatation faite, — « s'en retournèrent chez eux ».

« Or Marie se tenait près du sépulcre, en dehors, pleurant ». — Le lecteur est obligé de supposer qu'elle est revenue après les disciples et qu'elle reste auprès du tombeau quand ils se sont retirés. Mais le texte en lui-même ferait plutôt entendre qu'elle n'est point partie et

rant ; or, tout en pleurant, elle se pencha sur le sépulcre, [12]et elle vit deux anges en habits blancs, assis, l'un à la tête et l'autre aux pieds, à l'endroit où avait reposé le corps de Jésus. [13] Et ils lui dirent : « Femme, pourquoi pleures-tu ? » Elle leur dit : « C'est qu'on a enlevé mon Seigneur, et que je ne sais où on l'a mis. » [14]Cela dit, elle se retourna et elle vit Jésus debout

qu'elle s'est installée, en arrivant, devant le tombeau, « dehors », parce que le tombeau était resté fermé ; et là elle pleurait jusqu'à ce que Jésus, hors du tombeau demeuré intact, vînt se montrer à elle. La mention de la pierre détournée (XX, 1 *b*) est en rapport avec la communication aux disciples et vient également du rédacteur.— « Et tout en pleurant, elle se pencha sur le sépulcre », — comme faisait tout à l'heure le disciple bien aimé (XX, 5). Et le trait vient du même rédacteur ; car on ne voit pas pourquoi la femme aurait attendu si longtemps pour regarder dans la tombe ; ce qu'elle y voit, le trait des deux anges, sans aucune portée dans le récit, a été emprunté de Luc (XXIV, 4) pour rejoindre la tradition synoptique (SCHWARTZ I, 348 ; WELLHAUSEN, 92). — « Et elle vit deux anges en habits blancs », — comme il sied à des êtres célestes, — « assis l'un à la tête et l'autre aux pieds », — à l'endroit — « où avait reposé le corps de Jésus ». — On entend ce que l'auteur veut dire : il s'agit de l'emplacement où étaient respectivement la tête et les pieds du mort. Les deux anges ne sont venus que pour Marie, puisque les disciples tout à l'heure ne les ont pas vus, et ils vont disparaître sans avoir donné à la femme affligée aucun éclaircissement touchant la disparition du corps dont ils occupent la place. — « Et ils lui dirent : « Femme, pourquoi pleures-tu ? » — C'est la question que Jésus va lui faire dans un instant, et que le rédacteur a anticipée. — « Elle leur dit : « C'est qu'on a pris mon Seigneur, et que je ne sais où on l'a mis ». — Même chose a été déjà dite par elle dans les mêmes termes à Pierre et au disciple bien-aimé; nul motif de supposer que notre passage soit original par rapport à l'autre. Car l'incident n'aboutit à rien, et le rédacteur, content d'avoir amené les deux anges, rejoint l'apparition du Christ à la femme. — « Cela dit, elle se retourna », — on ne voit pas pourquoi, puisque rien ne l'y invite, mais c'est que le rédacteur, qui l'a fait regarder dans le tombeau, veut la mettre à même de voir Jésus, qui est dehors ; seulement, un peu plus loin (XX, 16), quand Jésus l'appellera par son nom et qu'elle le reconnaîtra, elle se retournera encore, comme si elle était toujours face au tombeau. C'est le dernier retour-

(devant elle), et elle ne savait pas que c'était Jésus. [15]Jésus, lui dit : « Femme, pourquoi pleures-tu ? Qui cherches-tu ? » Elle, pensant que c'était le jardinier, lui dit : « Seigneur, si c'est toi qui l'as emporté, dis-moi où tu l'as mis, et je l'enlèverai. »

nement qui est le bon, et le premier est de transition rédactionnelle (SCHWARTZ, *loc. cit.*) ; mais si ce membre de phrase est du rédacteur, la suite : « Et elle vit Jésus debout » devant elle, « et elle ne savait pas que c'était Jésus », doit en être aussi, cette remarque faisant double emploi avec ce qui va être dit (XX, 15), qu'elle prenait son interlocuteur pour le jardinier », trait primitif, en rapport avec « le jardin » de la sépulture. Il est probable qu'on lisait simplement dans le récit primitif: « [11] Et Marie », — si toutefois c'était Marie que le récit faisait intervenir, — « se tenait près du tombeau, en dehors, pleurant » — devant ce tombeau fermé, — « et pendant qu'elle pleurait [15] Jésus lui dit: « Femme, pourquoi pleures-tu ?.» — Les mots : « Qui cherches-tu ? » doivent être encore du rédacteur, car ils ne sont pas en situation ; mais le rédacteur a voulu coordonner la question de Jésus avec l'attitude antérieure de Marie penchée sur l'ouverture du tombeau et conversant avec les deux anges. — « Elle, pensant que c'était le jardinier » — qui lui parlait ainsi, — « lui dit », — sans se retourner, — car, dans la combinaison du rédacteur, la méprise de Marie voyant Jésus en face et ne le reconnaissant pas, méprise imitée peut-être des disciples d'Emmaüs (LC. XXIV, 16), est plus singulière que miraculeuse. — « Seigneur, si tu l'as emporté, dis-moi où tu l'as mis et je l'enlèverai ». — Elle parle comme si la pensée de son interlocuteur devait être préoccupée de l'objet qui remplit la sienne ; mais, dans la perspective du récit et les conditions de la mise en scène, le jardinier devait être suffisamment informé et aurait compris de quoi il s'agissait. Il est sous-entendu que l'enlèvement n'aurait pu se faire que par le jardinier, ce qui s'accorde mal avec l'excursion des disciples précédemment racontée ; mais, dans l'économie primitive du récit, la nuit d'après le sabbat est à peine finie et personne autre que le jardinier et la femme n'est censé avoir mis le pied dans le jardin depuis que Jésus a été déposé dans la tombe. La femme s'offre, si le jardinier s'est cru permis de jeter le corps en un endroit quelconque, à le reprendre pour lui faire donner une autre sépulture. On peut il est vrai, objecter que le discours de Marie suppose plutôt qu'elle a par elle-même constaté que Jésus n'est plus là. Il n'y aurait qu'à constater les incohérences du récit et à n'essayer point d'en recons-

[15]Jésus lui dit : « Mariam ! » Elle, se tournant, lui dit en hébreu : « Rabbuni », — ce qui veut dire « maître ». —[16]Jésus lui dit : « Ne

tituer la physionomie primitive, désespérément altérée par des retouches successives. Il est possible que la méprise de la femme signifie une grande vérité spirituelle, le Christ étant le vrai jardinier, qui veille sur la plantation du Père céleste. Sans répondre à la proposition, — « Jésus lui dit : « Mariam. » Elle », -- qui l'a reconnu à cet appel, — « se retournant », — et voyant que c'est bien lui, — « lui dit en hébreu : *Rabbouni* », ce qui signifie maître. » — Le narrateur a jugé inutile de faire remarquer que *Mariam* est aussi la forme hébraïque du nom que l'on transcrit en grec *Maria*. Mais on peut s'étonner que le simple titre de « maître » soit donné au Christ ressuscité.

D'après Ephrem (*Ev. concordantis expositio*, MŒSINGER, 268), les paroles : « Ne me touche pas », etc., auraient été adressées par Jésus à sa mère, et il paraît certain que le Diatessaron de Tatien racontait de la mère de Jésus ce que notre évangile raconte de Marie de Magdala ; il en est de même dans un traité antiochien du IV^e^ siècle, faussement attribué à Justin Martyr (*Quaest. et resp. ad orthodoxos*, q. 48 ; cf. HARNACK, dans *Theol. Literaturzeitung*, 1899, p. 176), qui ne dépend pas d'Ephrem, mais qui pourrait aussi dépendre du Diatessaron. Il est donc permis de se demander si Tatien, au lieu d'interpréter notre évangile par une tradition apocryphe, n'en aurait pas connu, au contraire, par une voie ou par une autre, la donnée primitive, et si l'évangéliste qui a conduit la mère de Jésus au pied de la croix ne lui aurait pas donné un rôle capital dans le récit de la résurrection, ce rôle ayant été ensuite atténué dans une rédaction postérieure et transporté à Marie de Magdala pour l'accord avec la tradition synoptique ; il va de soi que, dans l'hypothèse, le premier auteur faisait dire, peut-être aussi « en hébreu », à Jésus : « Ma mère », et à la mère : « Mon fils », pour la reconnaissance ; et l'appel : « *Femme*, pourquoi pleures-tu ? » rappellerait, pour la forme, le langage tenu par Jésus dans le récit de Cana (II, 4) et dans celui du Golgotha (XIX, 26). Ephrem dit que Marie avait douté de la résurrection, comme Simon le lui avait prédit (Lc. II, 35 ; sur ce « glaive » du doute, voir *E. S.* I, 359). Peut-être n'y a-t-il là qu'une légende relativement tardive, que Tatien aurait suivie ; car le rôle de la mère semblait fini au Golgotha (XIX, 27).

« Jésus lui dit : « Ne me touche pas ». — La forme de l'impératif (présent, avec μή) suppose que la chose est faite ou tout au moins ten-

me touche pas ; car je ne suis pas encore monté vers mon Père. Mais va trouver mes frères et dis-leur (que) je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu. »

tée, et qu'elle doit cesser (cf. BAUER, 35, 181). — « Car je ne suis pas encore monté au Père ». — Le sens de ce motif reste à deviner. « Ne me touche pas » ne peut pas signifier : « laisse-moi partir ». Et dans l'économie actuelle des récits, puisque le Christ montrera ses mains et son côté aux disciples (XX, 20), qu'il voudra même se faire toucher par Thomas (XX, 27), le « pas encore » signifie que ce qui est maintenant défendu à Marie, contrairement à ce qui se lit dans Matthieu (XXVIII, 8), pourra se faire plus tard. Il ne serait pas permis, sans doute parce qu'il serait sans fruit, de toucher le Christ déjà ressuscité, mais non glorifié, si toutefois l'évangéliste a pensé si loin. En tout cas, le motif est pour expliquer l'incident de Thomas et le préparer, ce qui tourne en preuve indirecte de la résurrection corporelle une parole dont la portée primitive a pu être toute différente. Du moins semble-t-il que le motif : « Car je ne suis pas encore monté au Père », soit une interpolation rédactionnelle. Et l'on suppose que le premier auteur avait écrit : « Ne me touche pas, mais va dire à mes frères » — de ma part : — « Je monte vers mon Père et votre Père, mon Dieu et votre Dieu. » — Le texte ainsi rétabli ne signifie peut-être pas seulement qu'il ne convient pas de toucher l'être divin qui maintenant remonte au Père (SCHWARTZ, *loc. cit.*), mais que la chose n'est pas à tenter parce que l'être immortel échappe à l'attouchement. On a déjà pu voir que les idées de résurrection matérielle dans la parousie appartiennent à la rédaction, non au fond primitif de l'évangile mystique. La résurrection pourrait être l'entrée du Christ dans la spiritualité immortelle par le dégagement de l'âme et de l'esprit, non par la sublimation de la chair : c'est pour cela que Jésus serait sorti du tombeau sans que la pierre fût écartée, et qu'il apparaîtrait aux disciples réunis dans une chambre, toutes portes fermées. La formule : « mon Père et votre Père, mon Dieu et votre Dieu », insinue que les disciples aussi iront un jour au Père et qu'ils arriveront à lui par le Christ, comme Jésus le leur a dit après la cène (XIV, 1-2,6) ; c'est pourquoi il les appelle maintenant ses frères, enchérissant sur le discours, où il les a nommés ses « amis ». Même en supposant que la femme serait la mère du Christ, les frères dont il s'agit ici ne seraient pas les frères incrédules de jadis (VII, 3-5). On remarquera toutefois que le Christ ne dit pas : « notre Père » ni « notre Dieu » :

[18]Marie la Magdalène vint annoncer aux disciples qu'elle avait vu le Seigneur, et qu'il lui avait dit ces choses.

[19]Le soir donc de ce même jour, le premier de la semaine, les portes du lieu où étaient les disciples étant fermées, par crainte des Juifs, Jésus vint et se tint au milieu (d'eux), et il

c'est que, si le Père est plus grand que lui (XIV, 28), et si les croyants sont enfants de Dieu (I, 12), lui ne laisse pas d'être le Fils unique, Logos de Dieu et Logos-dieu, qui a voilé sa gloire éternelle en s'incarnant et qui va la retrouver en retournant au Père. D'après certains critiques (SCHWARTZ, *loc. cit.*; WELLHAUSEN, 93), ces paroles, qui ne laissent prévoir aucune manifestation du Christ aux disciples, montreraient que les deux apparitions qui suivent sont de rédaction secondaire. Mais l'inférence peut être risquée. D'ailleurs le message, transposition de ce qu'on lit dans les synoptiques (MC. XVI, 7, 11b; MT. XXVIII, 7), pourrait n'appartenir pas non plus au récit primitif. Et si le Christ dit : « Ne me touche pas, car je vais au Père », l'apparition aux disciples ne doit pas être exclue de la perspective: après la cène, Jésus, qui a parlé de son ascension auprès du Père, a dit aussi qu'il viendrait visiter les siens (XIV, 18; XVI, 22). En toute hypothèse, ce qui est dit du retour de Marie auprès des disciples, pour leur transmettre le message du Christ, appartient à la rédaction secondaire et a été imité de Matthieu (XXVIII, 8). — « Marie la Magdalène vint annoncer aux disciples qu'elle avait vu le Seigneur et qu'il lui avait dit cela ». — Transition ménagée pour enchaîner les apparitions dans une chronologie bien fixe.

« Le soir donc », — en suite et conséquence de ce qui vient d'être raconté, — « en ce même jour, le premier de la semaine », — le narrateur le rappelle parce qu'il voit en « ce jour-là » le premier dimanche de l'Eglise, — « et les portes étant fermées » — du lieu — « où étaient les disciples, par crainte des Juifs ». — Accumulation de détails plus ou moins cohérents, qui pourrait trahir quelque retouche rédactionnelle. — « Jésus vint », — selon qu'il l'avait promis à ses disciples (XIV, 18-19; XVI, 16) — « et il se tint au milieu » — de la salle de réunion, ou des disciples réunis, la mise en scène de cette apparition étant, sauf la circonstance des portes fermées, la même que dans Luc (XXIV, 36), — « et il leur dit : « Paix à vous ! » — C'est la formule de salutation ordinaire ; elle remplace le discours que, dans la troisième évangile (LC. XIV, 27), Jésus tient à ses disciples pour les rassurer ; mais elle n'en est ni l'écho ni le résumé, car on ne

leur dit : « Paix à vous ! » [20]Et cela dit, il leur montra ses mains et son côté ; aussi les disciples se réjouirent-ils de voir le Seigneur. [21]Là-dessus il leur dit encore : « Paix à vous ! Comme m'a envoyé le Père, moi aussi je vous envoie. » [22]Et cela dit, il souffla sur eux et leur dit : « Recevez l'Esprit

voit pas que les disciples soient effrayés ; elle se réfère plutôt, dans un sens spirituel, à ce qui a été dit plus haut (XIV, 27) de la paix que le Christ veut laisser aux siens. — « Et cela dit, il leur montra ses mains », — percées par les clous de la croix, — « et son côté », — ouvert par la lance du soldat, comme pour prévenir ou calmer des doutes que le contexte ne fait aucunement entrevoir. Ainsi, dans Luc (XXIV, 39), montre-t-il ses mains et ses pieds, demandant qu'on le touche et le regarde. Le trait vient ici en surcharge, et la référence au coup de lance est du rédacteur qui a intercalé cet épisode dans le récit de la passion. Le premier auteur disait, plus naturellement, de son point de vue mystique, après mention du salut : — « Les disciples donc », — voyant au milieu d'eux et entendant Jésus, — « se réjouirent de voir le Seigneur ». — Ils n'éprouvent pas le moindre sentiment de terreur et ne s'imaginent pas, comme dans Luc (XXIV, 37), être en présence d'un fantôme ; ils sont tout à la joie de voir le Christ, et, sans y penser, ils réalisent ainsi la prédiction que Jésus leur a faite en leur annonçant (XVI, 20-22) que la joie suivrait de près leur douleur. — « Il leur dit donc », — les ayant ainsi mis en assurance et en joie, — « de nouveau : « Paix à vous ! » — Et il ne s'agit pas de la paix « comme le monde la donne » (XIV, 27), puisque le Christ ajoute aussitôt : — « Comme mon Père m'a envoyé, ainsi je vous envoie ». — Paroles qui font écho à ce qu'on a déjà lu dans notre évangile (XVII, 18) et au discours solennel que le Christ tient dans Matthieu (XXVIII, 19-20). Mais le Christ johannique n'a pas besoin de dire qu'il envoie ses apôtres à tout l'univers, parce que sa propre mission a toujours été conçue comme universelle, depuis le prologue jusqu'à cette conclusion. Et les disciples entrent tout de suite dans la grâce de leur mission par le don de l'Esprit saint. — « Et cela dit, il souffla » — sur eux — « et leur dit : « Recevez Esprit saint ». — Comme le Créateur a soufflé sur le premier homme afin de lui communiquer la vie naturelle (GEN. II, 7 ; la correspondance avec ce passage de la Genèse est garantie par l'emploi du verbe ἐμφυσᾶν, qui ne se rencontre qu'ici dans le Nouveau Testament), le Christ glorifié souffle sur ses apôtres pour leur communiquer le don de vie éternelle qu'ils doivent trans-

saint. [23]A ceux dont vous remettrez les péchés, ils seront remis, à ceux dont vous les retiendrez, ils seront retenus. »

mettre à toutes les âmes de bonne volonté. C'est une véritable ordination ou consécration apostolique. Si l'imposition des mains n'y est pas, c'est que le Christ souffle l'Esprit directement sur les apôtres, et que le geste des mains ferait double emploi avec l'insufflation. Bien que l'Esprit ainsi donné ne soit pas précisément le Paraclet qui a été annoncé dans les discours après la cène (XIV, 16 ; XVI, 7, 13), ce doit être le même rédacteur qui a voulu mentionner le don de l'Esprit en accomplissement de la promesse ; mais il se sert intentionnellement de termes qui conviennent à la fois et à la typologie de la Genèse et au langage commun de la tradition représentée notamment par le troisième évangile et les Actes. La reprise : « Et cela dit » (parallèle à celle du v. 20), quand Jésus s'est déjà repris une fois, est l'indice d'une surcharge. Les dernières paroles : — « A qui vous remettrez les péchés ils seront remis, à qui vous les retiendrez ils seront retenus », — littéralement : « ils *sont* remis », « ils *sont* retenus », — n'ont pas de lien nécessaire avec le don de l'Esprit, mais représentent ce qui a été dit dans les synoptiques touchant le pouvoir de lier et de délier (MT. XVI, 19 ; XVIII, 18), la prédication de l'Evangile pour la rémission des péchés (LC. XXIV, 47), et l'admission des croyants dans l'Eglise par le baptême (MT. XXVIII, 19-20) ; c'est l'institution de l'Eglise en tant que société maîtresse de son organisation, de son recrutement et de sa police ou discipline de pénitence ; car le pouvoir de retenir les péchés ne concerne pas les non convertis. Cette finale pourrait venir aussi du rédacteur. Cependant le premier auteur n'a pas dû limiter le discours du Christ aux seules paroles : « Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie », et ce peut être lui qui a déterminé l'objet de cette mission ; il aurait pu d'autant plus facilement le faire en se rapprochant du langage traditionnel, si c'est le même qui, dans le récit du lavement des pieds (XIII, 1-10), a figuré comme une purification à deux degrés l'économie sacramentelle du christianisme.

Quoi qu'il en soit, dans notre récit, résurrection, ascension, pentecôte, parousie sont ramenées à une seule perspective mystique : le Christ toujours vivant en sa gloire éternelle et dans son Eglise. Le Christ johannique n'est pas que ressuscité et glorifié, il est venu et il vient, pour la foi, par la foi, aux croyants. La leçon de la foi est menée conjointement à cette christologie, et la rédaction, qui l'a développée

[24]Or Thomas, l'un des Douze, appelé Didyme, n'était pas avec eux lorsque vint Jésus. [25]Aussi les autres disciples lui dirent : « Nous avons vu le Seigneur. » Mais il leur dit : « Si je ne vois dans ses mains la marque des clous, et si je ne mets

dans la course des disciples au tombeau, va la reprendre dans l'apparition pour Thomas, recommandant la simple foi sans miracle de vision. Peut-être y a-t-il quelque subtilité à reconnaître (comme fait HEITMÜLLER, 179) dans ces récits mal venus la présentation méthodique de différents types de foi qui seraient représentés respectivement par le disciple bien aimé, Marie de Magdala, le groupe des dix, Thomas. Toutes les apparitions viennent à l'appui de la foi ; le contraste voulu entre le disciple anonyme et Thomas est pour recommander la foi normale, qui doit se passer de miracles.

Incompatible, quant à l'économie rédactionnelle, avec le récit qu'on vient de voir, est l'apparition qui se fait à l'intention de Thomas, pour démontrer la réalité matérielle, — en même temps qu'immatérielle ! — de la résurrection, à un apôtre sceptique, censé absent lors de l'apparition précédente, — à laquelle on aurait cru qu'avaient assisté tous les disciples, — et qu'on devrait, logiquement, supposer exclu de la commission, donnée aux autres par le Christ, de fonder l'Eglise. L'objet de ce supplément est de toute évidence : le récit vient de celui qui a interpolé dans la précédente description (XX, 20 *a*) la petite phrase : « Et cela dit, il leur montra ses mains et son côté ». — « Or Thomas, l'un des Douze ». — Ils ne sont plus maintenant que onze, mais le chiffre était sacramentel. — « Le nommé Didyme ». — On nous a déjà donné cette étymologie (XI, 51), mais on la rappelle peut-être parce que ce « doublet » d'homme a paru prédestiné à être le type du croyant qui ne se rend pas simplement à l'évidence de la foi. — « N'était pas avec eux », — avec les autres qui étaient compris parmi les Douze, — « lorsque Jésus vint ». — Il ne faut pas demander pourquoi il n'était pas là ; on ne le dit maintenant absent de l'apparition précédente que pour motiver celle que l'on veut amener en supplément. — « Les autres disciples donc », — puisqu'il n'avait pas vu comme eux le Christ, — « lui dirent : « Nous avons vu le Seigneur ». — Thomas, qui se trouve représenter les disciples qui ont hésité à admettre la résurrection de Jésus, et qui est surtout le type de ceux qui ne veulent croire que sur le vu des miracles, ne se fie pas au témoignage, — « et il leur dit : « Si je ne vois dans ses mains la marque des clous, et si je ne mets mon doigt dans la place des clous ». — Il

mon doigt à la place des clous, si je ne mets ma main dans son côté, je ne croirai pas. » [26]Et huit jours après, ses disciples étaient encore dans (la maison), et Thomas avec eux. Jésus vint, les portes fermées, et il se tint au milieu (d'eux) et dit : « Paix à vous ! » [27]Puis il dit à Thomas : « Porte ton doigt ici et regarde

faut donc supposer cette place toujours ouverte, ainsi que la plaie du côté, en dépit de la résurrection, ce qui est, on l'avouera, d'une invention plutôt naïve. — « Si je ne mets ma main dans son côté, je ne croirai pas ». — Que fait-il, en attendant, parmi le groupe croyant, et où en est sa foi au Christ, il ne faut pas le demander. La fiction ne tient plus si l'on y regarde de trop près.

« Et après huit jours ». — Ces huit jours ne font probablement qu'une semaine, le huitième jour étant le premier de la semaine suivante (comme le marque expressément Ss.) et la seconde apparition du Christ a lieu le dimanche qui suit la première : ce sont les premiers dimanches de l'Église, non que les apôtres soient censés avoir eu déjà l'idée de commémorer la résurrection par une assemblée hebdomadaire le premier jour de la semaine, mais parce que le rédacteur, à qui probablement on doit le rappel exprès du premier jour dans le récit précédent (XX, 19), a voulu figurer cette institution ; à ces premières réunions le Christ s'est rendu visible ; dans la suite, il sera toujours au milieu des siens célébrant en commun le repas eucharistique, et, bien qu'invisible, il y sera, conformément à l'économie établie et enseignée par lui dans ces deux premières réunions, à la manière d'un esprit (cf. VI, 63) et pour la foi. — « Ses disciples étaient encore dans le même lieu », — littéralement : « à l'intérieur », enfermés dans les mêmes conditions que précédemment, — « et Thomas avec eux », — comme il le faut pour que soit donnée la leçon de la foi. — « Jésus vint, les portes fermées, il se tint au milieu » — d'eux — « et il dit : Paix à vous ! » — Répétition trop exacte de la mise en scène précédente. Mais le rédacteur l'a faite ainsi avec intention, pour accentuer le sens typique de la réunion, pareille à celles des premières communautés chrétiennes dans leurs assemblées eucharistiques. — « Puis il dit à Thomas », — pour lequel il est spécialement venu, afin de réduire son incrédulité : — « Porte ton doigt ici et regarde mes mains » — pour y vérifier les traces des clous, que Thomas peut voir et toucher. — « Approche ta main et mets-la dans mon côté », — pour y palper l'ouverture faite par la lance du soldat. Il semble que cette plaie béante peut être seulement touchée et sentie, parce que le Christ est censé vêtu comme durant

mes mains : approche ta main et mets-la dans mon côté ; et ne sois pas incrédule, mais croyant. » [28]Thomas répondit et lui dit :

sa vie mortelle, et qu'il ne se peut décemment déshabiller. On remarquera que ce passage est le seul dans les évangiles (avec 20 *a*, qui y est coordonné ; Lc. XXIV, 40 peut s'y rapporter, mais il est apocryphe) qui concerne les clous de la croix, les mettant sans doute en relation avec l'endroit du Psaume (XXII, 17) où la tradition a pensé les retrouver ; les anciens évangiles n'en ont aucun soupçon. — « Ne sois pas incrédule ». — Littéralement : « ne deviens pas incrédule », le disciple, dans la perspective, étant seulement orienté vers l'incrédulité, mais n'y étant pas encore tombé, parce qu'il n'a pas réalisé son doute en négation absolue. — « Mais fidèle » — par une foi complète. Et en effet, ce croyant provisoirement sceptique est le premier qui confesse en termes exprès la divinité du Christ. - « Thomas répondit et lui dit : « Mon Seigneur et mon Dieu ! » — Ce ne doit point être par hasard que ces paroles font écho à celles qui ont été mises (v. 17) dans la bouche du Christ parlant à Marie de Magdala : « Je monte vers mon Père et votre Père, mon Dieu et votre Dieu ». Maintenant Thomas croit parce qu'il a vu le Christ vivant, qu'il l'a entendu et qu'il a reçu de lui la leçon morale dont il avait besoin. On ne dit pas qu'il ait touché le Christ, et les commentateurs qui l'affirment sont bien hardis. Le Christ va dire : « Parce que tu m'as vu, tu as cru ». C'est que le disciple n'a pas eu l'audace de persister dans ses premières exigences, et que la proposition même du Christ lui a fait sentir l'inconvenance, on pourrait dire l'impiété de la chose. La majesté du Christ serait diminuée, et le personnage de Thomas deviendrait odieux, si celui-ci, avant d'affirmer sa foi, portait la main sur Jésus ; et l'évangéliste l'a fort bien senti.

Il va de soi que les paroles : « mon Seigneur et mon Dieu », ne sont pas une exclamation adressée au Père éternel, comme l'a soutenu Théodore de Mopsueste, mais une apostrophe au Christ, et la profession de foi où le rédacteur a voulu mettre la conclusion et comme la clef du livre, en rapport avec la doctrine énoncée au commencement (1, 1) : « Et le Logos était dieu ». Seigneur et Dieu sont les titres qui conviennent à Jésus, et non plus seulement celui de « maître », qu'on lui a fait donner encore, entre la tombe et le ciel, par Marie de Magdala (XX, 16). L'Eglise primitive, en effet, cessa d'appeler le Christ « notre Maître », pour ne plus l'appeler que « notre Seigneur » ; le quatrième évangile l'instruit à dire « notre Dieu » ; et par la bouche

« Mon Seigneur et mon Dieu ! » Jésus lui dit : « Parce que tu m'as vu, tu as cru ? Heureux ceux qui, n'ayant pas vu, croient ! »

de Thomas le christianisme prend à son compte, en la réservant au Christ seul, une formule courante dans la langue religieuse du temps, spécialement pour le culte des empereurs (cf. BAUER, 183). On remarquera toutefois que le Christ est qualifié dieu seulement ici et dans le prologue évangélique ; par ailleurs, ce sont les adversaires qui reprochent à Jésus de se faire dieu ; lui-même proclame que le Père est plus grand que lui (XIV, 28), et l'on pourrait dire encore de lui ce que Paul disait du Christ préexistant, qu'il ne s'est pas arrogé l'égalité avec Dieu (PHIL. II, 6). L'apothéose de Jésus ne porte pas préjudice à la souveraineté du Père, non plus que l'union mystique des croyants à Dieu et leur immortalité. Le monothéisme juif retient la tradition chrétienne sur la pente du panthéisme où le mysticisme hellénistique risquait de l'entraîner (cf. WETTER, 177).

« Jésus », — acceptant cette déclaration comme règle pour la foi de tout chrétien, et tirant la morale du présent récit, — « dit : « Parce que tu m'as vu, tu as cru ? ». — Cette première proposition est d'apparence interrogative, mais avec le sens d'une affirmation (cf. I, 50 ; XII, 38 ; XVI, 31-32). — « Heureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru ! » — Ceci ne veut pas dire seulement que la foi d'après le témoignage apostolique va succéder à la foi fondée sur la vision directe, mais que la foi sans vision, la foi qui n'exige pas de miracles, de preuves matérielles, est la foi normale, et qu'elle l'emporte sur celle qui, commandée par des prodiges, ne se lasse pas d'en réclamer. Mais croire sans avoir vu n'est pas croire sans motif, c'est croire comme Thomas aurait dû croire, sur le témoignage apostolique, sur le témoignage vivant de l'Eglise. Pas plus que la précédente apparition, celle-ci ne se termine par la mention formelle de la disparition du Christ, et ce pourrait être pour éviter que la disparition ne soit interprétée en absence, pour insinuer que le Christ invisible ne laisse pas d'être toujours présent aux siens (cf. MT, XXVIII, 26). Que cette apparition ait été ajoutée pour combattre le docétisme, on a pu le supposer ; ce qu'elle écarte directement pourrait bien être la doctrine même du premier auteur, qui enseignait l'immortalité spirituelle du Christ, mais non la résurrection matérielle de sa chair. Ajoutons que cette vision a été conçue aussi bien pour être la dernière : après la parole : « Bienheureux ceux qui, sans avoir vu, croient », tout autre récit d'apparition est plus que superflu.

[30]Jésus, sans doute, a fait bien d'autres miracles, devant les disciples, qui ne sont pas écrits dans ce livre ; [31]mais ceux-ci ont été écrits pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et que, croyant, vous ayez la vie en son nom.

Suit l'épilogue du livre dans ce qu'on pourrait appeler sa première édition, qui n'en était pas d'ailleurs, et tant s'en faut, la première rédaction, — « Jésus sans doute ». — Le rédacteur a placé ici deux particules conjonctives (μὲν οὖν, μέν étant en corrélation avec δέ, v. 31) dont il est malaisé de rendre exactement la nuance ; le « donc » du texte suppose un regard jeté sur tout le livre par l'éditeur qui dit l'intention de son travail. Le Christ — « a fait, il est vrai, devant les disciples », — non que l'auteur ait en vue seulement les apparitions du Ressuscité, abstraction faite des miracles publics, mais parce que les disciples seuls ont profité des miracles accomplis devant le peuple juif et qu'ils en étaient les témoins prédestinés en vue de la prédication apostolique, — « beaucoup d'autres miracles » — à la lettre : « d'autres signes », — « qui ne sont pas écrits dans ce livre ». — En parlant ainsi, l'auteur de cette note ne se propose pas de renvoyer le lecteur aux livres où l'on peut trouver les miracles qu'il n'a point racontés, mais il prévient une objection que la comparaison des anciens évangiles pourrait provoquer. Lui-même se flatte d'avoir fait un choix, prenant parmi ces « signes » ceux qu'on peut dire les plus significatifs, et rangeant d'ailleurs dans la même catégorie les miracles proprement dits, les incidents de la passion et les apparitions du Christ ressuscité. — « Mais ceux-ci », — ceux qu'on vient de lire, — « ont été écrits pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu », — au sens johannique, au vrai sens du mot Christ, que tout le livre a expliqué. L'existence terrestre du Logos-Christ a été comme un signe ou une série de signes dont les discours évangéliques ont fourni le commentaire, le Christ johannique s'étant révélé et démontré comme lumière et vie dans son enseignement et dans son action. Dès que l'on a vu en Jésus l'unique révélateur de Dieu, le seul qui ait un droit absolu au titre de Fils de Dieu, et que l'on a reconnu le Père en lui, on comprend ce que sont et ce nom et cette qualité de Fils, et l'on possède en cette connaissance de foi un principe de vie éternelle. — « Et que, croyant, vous ayez vie en son nom », — sous l'influence efficace de ce nom invoqué, de cette personnalité supérieure, spirituelle et agissante, que représente le nom du Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu et dieu. L'écrivain s'est

XXI, 1Après cela, Jésus se manifesta encore aux disciples, sur

donc proposé d'instruire la foi de ses premiers lecteurs, des chrétiens de son entourage, en leur révélant ce qu'il pensait être le sens profond des faits et de l'enseignement évangéliques; il leur apprend en même temps l'éminente dignité, le rôle transcendant du Christ, et le mystère de la vie chrétienne, de la vie de Dieu dans l'Eglise du Christ et dans chacun de ses fidèles. Le Christ est l'unique sauveur, et dans le mystère chrétien est l'unique voie de salut : tous les autres prétendus fils de Dieu sont des imposteurs, et leurs voies sont trompeuses (cf. WETTER, 49). Par cette réflexion, qui est un dernier avis au lecteur, l'éditeur prend congé de lui, avec le sentiment très net d'avoir terminé son travail et l'instruction mystique du chrétien. Le livre est fini, très bien fini, et le chapitre qui vient ensuite ne peut être qu'un supplément surajouté, par lequel est dérangée l'économie de l'œuvre.

XXXVI. — La pêche miraculeuse. Simon-Pierre et le disciple bien-aimé

Les récits contenus dans ce dernier chapitre s'enchaînent régulièrement. Il semble que les deux premiers morceaux, l'apparition du Christ sur le lac (XXI, 1-14), et la réhabilitation de Pierre (XXI, 15-17), sont liés entre eux de façon plus intime qu'avec le troisième, les prédictions concernant la mort de Pierre et celle du disciple bien-aimé, la prophétie relative à la mort de Pierre (XXI, 18-19) paraissant d'ailleurs destinée à introduire ce que Jésus dit (XXI, 20-23), ce que le rédacteur de ce chapitre a tenu à dire touchant le disciple.

« Après cela ». — Suture artificielle. La locution: « après cela » (μετὰ ταῦτα), s'est rencontrée dans l'évangile (cf. V, 1 ; VI, 1 ; VII, 1 ; XIX, 38; XIX, 18, μετὰ τοῦτο) en manière de transition; mais ici la transition, à proprement parler, n'existe pas, puisqu'elle est exclue par la finale du chapitre précédent. — « Jésus se manifesta ». — Le verbe « manifester » (φανεροῦν) appartient au langage johannique, mais avec un autre sens : dans l'évangile, Jésus est invité à « se manifester », à se faire connaître au monde (VII, 4), et il « manifeste », il fait éclater aux yeux des hommes la gloire du Père (XVII, 6); dans le présent texte, la manifestation signifie l'apparition sensible du Christ sortant de la sphère invisible où sa résurrection l'a introduit. — « De nouveau », — c'est-à-dire encore une fois — « aux disciples ». — Et

la mer de Tibériade ; et il se manifesta comme il suit. [2]Se trouvaient ensemble Simon-Pierre et Thomas appelé Didyme, Nathanaël, de Cana en Galilée, les (fils) de Zébédée, et deux autres de ses disciples. [3]Simon-Pierre leur dit : « Je vais pêcher ». Ils lui dirent : « Nous allons, nous aussi, avec toi. » Ils sortirent et mon-

ces deux indications sont pour rattacher à celles du chapitre précédent, comme faisant partie de la même série, l'apparition qui va être racontée; mais le récit même y contredit, puisque sept disciples (chiffre voulu peut-être, et artificiellement obtenu) y ont part, non les onze, et que, par son objet aussi, cette troisième apparition se trouve moins importante que les deux autres ; elle conviendrait mieux comme apparition initiale, et telle devait être sa place dans la tradition où on l'a prise. — « Sur la mer de Tibériade ». — Cette indication du lieu sert d'introduction au récit. — « Or il se manifesta ainsi ». — Inutile d'insister sur la gaucherie d'un pareil début.

« Etaient ensemble Simon-Pierre et Thomas appelé Didyme, Nathanaël, de Cana en Galilée ». — Le récit des vocations (1, 45), en sa forme actuelle, ne dit pas cela de Nathanaël, mais il a pu le dire expressément dans sa rédaction première, et on peut l'inférer du récit de Cana. Thomas et Nathanaël pourraient bien avoir été ajoutés pour donner une couleur johannique au récit. — « Ceux de Zébédée ». — Comme les fils de Zébédée n'ont été nommés nulle part dans l'évangile, on est d'autant plus étonné de les trouver ici. Ils figurent au récit de la pêche miraculeuse dans Luc (v, 2, 7, 10), mais ce peut être uniquement par influence du récit de vocations avec lequel celui de la pêche a été amalgamé. Comme l'énumération des disciples présents à la pêche se trouve coupée dans le fragment de l'évangile de Pierre qui annonce un récit pareil au nôtre, on peut seulement conjecturer que les fils de Zébédée y figuraient après Simon-Pierre, André et Lévi. — « Et deux autres de ses disciples ». — On peut, si l'on veut, pour l'accord avec l'évangile de Pierre, identifier ces deux anonymes à André et à Lévi. Ce peut être avec intention que l'auteur amène sept disciples. — « Simon-Pierre leur dit : « Je vais pêcher ». Ils lui dirent : « Nous aussi, nous y allons avec toi ». — Ce trait encore appartient au préambule artificiel et gauche par lequel l'auteur s'efforce de rejoindre les données de tradition qu'il va exploiter dans le récit qui vient. — « Ils sortirent et montèrent dans la barque », — la barque de Pierre dont parlent les synoptiques (Lc. v, 3; cf. Mc. IV, 1, 36, etc.). Evidemment ce n'est pas en tant que

tèrent dans la barque, et cette nuit-là ils ne prirent rien. [4]Mais, comme il faisait déjà jour, Jésus parut sur le rivage ; cependant les disciples ne savaient pas que c'était Jésus. [5]Jésus donc leur dit : « (Mes) enfants, avez-vous de quoi manger ? » Ils lui répon-

chef des apôtres que Pierre prend l'initiative de la pêche, mais en tant que propriétaire de la barque. Le point de départ suppose un récit dont le cadre primitif était celui de la vie des disciples durant les commencements du ministère galiléen, ou bien celui de la tradition, déjà un peu obscurcie dans Marc et dans Matthieu, délibérément effacée dans Luc, d'après laquelle les premières apparitions du Ressuscité s'étaient produites en Galilée, où les disciples s'étaient refugiés, fuyant Jérusalem après le supplice de leur maître. Dans cette dernière hypothèse, on devrait supposer, assez naturellement d'ailleurs, que Pierre et les autres, afin de pourvoir au besoin de leur subsistance, avaient repris leur ancien métier. — « Et cette nuit-là, ils ne prirent rien ». — Le rédacteur a négligé de dire, pour commencer, qu'ils s'étaient embarqués le soir, afin de pêcher pendant la nuit, temps plus favorable que le jour pour cette besogne. Pour la circonstance du temps, une coïncidence de mise en scène est à noter avec le miracle de Jésus marchant sur les eaux, élément de tradition synoptique (Mc. VI, 45-52 ; Mt. XIV, 22-23) déjà exploité dans notre évangile (VI, 16-21), et dont le rapport originel paraît être avec les récits de la résurrection (cf. *supr.*, p. 230, et *Marc*, 201). — « Or, comme il faisait déjà jour ». — Aux premières lueurs de l'aube, et le trait ne laisse pas d'être significatif. — « Jésus se trouva », — littéralement : « se tint » (ἔστη) — « sur le rivage ; cependant les disciples ne savaient pas que c'était Jésus ». — Sans doute à cause de la distance, dans la confusion du jour naissant, et parce qu'ils ne s'attendaient pas à le voir. — « Jésus donc », — ainsi présent inopinément, — « leur dit : « Enfants ». — Locution de style johannique (cf. I Jn. II, 16-18), probablement imitée par le rédacteur ». — « Avez-vous de quoi manger » ? — Non pas : « quelque chose à manger » (comme Lc. XXIV, 41), mais de ce qu'on mange avec le pain (προσφάγιον), c'est-à-dire dans le cas présent, du poisson. La question prévoit une réponse négative et ne signifie aucunement que celui qui la fait désirerait prendre part au déjeuner des disciples ; elle n'est pas sans analogie avec celle que Jésus adresse aux disciples avant la multiplication des pains ; seulement ici les disciples n'ont pas préalablement en main les éléments de la multiplication qui va se produire. — « Ils lui répondirent : « Non » ;

dirent : « Non. » [6]Et il leur dit : « Jetez à droite du bateau le filet, et vous trouverez. » Ainsi le jetèrent-ils, et ils ne pouvaient plus (le) tirer à cause du grand nombre de poissons. [7]Sur quoi le disciple, celui que Jésus aimait, dit à Pierre : « C'est le Seigneur. » Là-dessus Simon-Pierre, ayant entendu que c'était le Seigneur, mit sa tunique, — car il était nu, — et il se jeta à

et il leur dit : « Jetez le filet sur le côté droit du bateau ». — Côté de bon augure (cf. Lc. I, 11 ; Mt. XXV, 23) et qui convient pour un miracle où sera signifié le succès de la prédication apostolique. — « Et vous trouverez ». — Ainsi firent-ils. — « Ils le jetèrent donc », — confiants dans le conseil de cet inconnu, — « et ils ne pouvaient plus tirer », — retirer de l'eau dans la barque le filet presque aussitôt rempli, — « à cause du grand nombre de poissons ». — Alors apparaît un personnage déjà signalé dans l'évangile, mais dont on ne soupçonnait pas la présence auprès de Pierre.

« Ce disciple » — noter le « ce » (ὁ μαθητὴς ἐκεῖνος ; cf. XIX, 35), — « que Jésus aimait », — et que force est bien maintenant d'identifier avec un des compagnons indiqués plus haut (XXI, 2), soit un des deux anonymes, soit un des fils de Zébédée. Mais il ne paraît pas douteux que le narrateur a voulu par ce détour, non exempt d'artifice et qui ne témoigne peut-être pas d'une conscience bien nette, recommander l'identification à l'apôtre Jean de ce disciple, que, dans l'évangile, on aurait pu se dispenser d'identifier à aucun personnage réel. Le disciple — « dit donc », — éclairé sans doute par le miracle dont il faut supposer qu'il reconnaît l'auteur, inférant que le miracle doit être du Christ, et voyant alors Jésus dans l'individu qui a parlé. Le trait paraît surajouté, tant pour relever le personnage du disciple, qui reconnaît le Christ avant Pierre (cf. XX. 4, 8), que pour préparer ce qui sera dit plus loin de lui, spécialement comme auteur de l'évangile (XXI, 24). Le disciple dit — « à Pierre : « C'est le Seigneur ». Simon-Pierre donc », — à cette parole, et comme s'il croyait à la présence de Jésus sur la foi du disciple, sans reconnaître encore de ses propres yeux le Christ, — ce qui est peu naturel, mais résulte de la surcharge, gauche et mal venue, — « ayant entendu que c'était le Seigneur, mit son vêtement », — comme s'il ne voulait paraître devant Jésus qu'en tenue décente, — « car il était nu ». — Pas tout à fait, disent les commentateurs, s'autorisant de ce que le mot employé pour désigner le vêtement (ἐπενδύτης) signifie proprement l'habit de dessus, et l'on a pensé trouver aussi que ce trait de la nudité conviendrait mieux à une pêche de

la mer. [8]Mais les autres disciples vinrent dans le bateau, — car ils n'étaient éloignés de terre que d'environ deux cents coudées, — traînant le filet des poissons. [9]Lors donc qu'ils furent descendus à terre, ils virent un brasier arrangé, et du poisson mis

jour qu'à une pêche de nuit. Mieux vaudrait peut-être noter que Pierre se charge bien mal à propos de son manteau ou de sa tunique pour gagner la rive à la nage, et que ce trait édifiant a toute chance d'être une addition du rédacteur. — « Et il se jeta à la mer ». — Par une rare négligence de la composition, l'on ne nous dit pas comment il arriva au bord et rejoignit Jésus. Cette omission ne peut résulter que des combinaisons rédactionnelles. Dans la tradition qui représentait Pierre se jetant à l'eau pour rejoindre le Christ, et qui est apparentée à la tradition synoptique concernant le miracle de Jésus marchant sur les eaux (voir ce récit dans Mt. XIV, 22-33), on disait certainement que Pierre avait rejoint le Christ, s'était prosterné devant lui, avait tenu tel propos (Lc. V, 8, conviendrait assez à la circonstance) et avait reçu du Christ tel encouragement ; la triple question : « Simon fils de Jean, m'aimes-tu ? » avec les réponses de Pierre, et la triple recommandation : « Paix mes brebis » (XXI, 15-17), qui maintenant ne tient à rien, pouvait se rattacher très naturellement à cette première rencontre de Pierre avec le Christ ressuscité. C'était la vision de Pierre ; non seulement il n'y était pas question du disciple bien-aimé, mais peut-être n'était-elle pas en rapport avec le trait de pêche miraculeuse.

« Mais les autres disciples vinrent avec le bateau », — que tout son équipage ne pouvait abandonner, et qui, d'ailleurs, l'auteur tient à le remarquer, était à une faible distance du bord. — « Car ils n'étaient éloignés de terre que d'environ deux cents coudées », — soit une centaine de mètres, et ils arrivèrent ainsi — « traînant » — derrière eux dans l'eau — « le filet des poissons », — le filet rempli qu'ils n'avaient pu remonter dans la barque. — « Lors donc », — venus comme il vient d'être dit, — « qu'ils furent descendus à terre, ils virent un brasier arrangé, avec du poisson mis dessus », — qui était à rôtir, — « et du pain », — à côté, ce qu'il fallait pour un repas. Ce changement de mise en scène est au moins imprévu : bien que le trait ne soit pas nettement en contradiction avec ce qu'on a lu plus haut, l'on comprend moins bien la question du Christ (XXI, 5) : « Avez-vous du poisson? » Il est vrai que l'on comprend moins encore pourquoi Jésus se fait apporter aussitôt des poissons qu'on vient de

dessus, et du pain. [10]Jésus leur dit : « Apportez des poissons que vous venez de prendre. » [11]Simon-Pierre donc monta et tira le filet à terre, plein de cent cinquante-trois grands poissons ; et, bien qu'il y en eût tant, le filet ne fut point rompu.

prendre, sauf à faire manger ensuite aux pêcheurs le poisson dont il disposait lui-même. Ou l'auteur combine maladroitement plusieurs traditions ou récits, ou bien il poursuit une allégorie qui détruit l'équilibre de sa description ; et peut-être convient-il d'admettre les deux hypothèses en même temps. — « Jésus leur dit : « Apportez des poissons que vous venez de prendre ». — Comme il y en a beaucoup plus qu'on n'en pourrait consommer, l'ordre donné par Jésus serait parfaitement naturel s'il n'y avait déjà du poisson sur le feu. — « Simon-Pierre donc », — pour accomplir cet ordre, — « monta ». — Pierre se retrouve ainsi on ne sait comment, et l'on ne voit pas bien non plus où il « monte » pour amener le filet à terre ; il n'a pas à monter dans le bateau que les autres viennent de quitter, puisqu'il s'agit de tirer les poissons sur le bord ; et s'il monte au rivage, c'est donc qu'il est venu moins vite en nageant que les autres en ramant, en sorte qu'il n'a pas rejoint Jésus avant eux ; probablement est-ce là ce que l'auteur a voulu signifier ; mais s'il a ainsi procédé, il aura altéré la tradition d'où il a pris le trait de Pierre se jetant à la mer pour rejoindre le Christ. Dans cette tradition, aussi bien que dans le récit de pêche, Jésus était dès l'abord reconnu des disciples : c'est le rédacteur qui, pour le relief du disciple bien-aimé, a introduit dans sa combinaison que celui-ci avait été le premier à reconnaître le Christ. — « Et il remonta le filet à terre, plein de cent cinquante-trois grands poissons ». — Compte exact, où l'on a cherché avec raison quelque donnée symbolique. Jérôme (*In Ez.* XIV: *Patr. lat.*, XXV, 474) note que les naturalistes évaluaient à ce chiffre les espèces de poissons alors connus, et qu'il figure la conversion du genre humain Cette explication ne manque pas de vraisemblance. Par une sorte de compensation pour ce qu'il a enlevé à Pierre en ce qui regarde la rencontre avec le Christ, le rédacteur lui fait tirer à lui seul le filet, contrairement à la vraisemblance, afin de lui attribuer l'initiative de la prédication aux païens, comme a fait, dans ses récits, le rédacteur des Actes. — « Et bien qu'il y en eût tant, le filet ne se rompit point ». — Dans la pêche miraculeuse de Luc, où il y a deux barques, l'intervention des gens de la seconde barque est amenée par le fait que les filets de Simon se rompaient, tant ils étaient chargés de

[12] Jésus leur dit : « Venez déjeuner. » Or aucun des disciples

poissons (Lc. v, 6-7) ; on a pensé voir là une trace des querelles entre judaïsants et hellénochrétiens, que notre auteur aurait voulu effacer en ne parlant que d'une seule barque et d'un seul filet qui ne s'était point rompu. Mais le troisième évangile a mis deux barques à cause des fils de Zébédée, dont il rattachait, très artificiellement, la vocation, aussi bien que celle de Pierre et d'André, à la pêche miraculeuse ; ce qu'il dit du filet peut n'avoir pas d'autre portée que de marquer l'effort commun de la mission apostolique. Et il n'est pas évident que la remarque de notre récit, touchant le filet qui ne se rompt pas, soit destinée à corriger le troisième évangile, surtout au sens où on l'entend. Le trait, comme celui de la robe sans couture (XIX, 23), est conçu pour faire valoir l'unité de l'Eglise, mais il est expliqué suffisamment par ce symbolisme, et il n'est pas nécessaire d'y introduire l'intention de corriger Luc, dont il ne semble pas que notre auteur dépende, ou de faire oublier des dissentiments déjà fort lointains et qui, d'ailleurs, n'avaient pas rompu le filet apostolique.

« Jésus leur dit : « Venez déjeuner ». — L'invitation est en rapport avec le trait du poisson tout cuit et du pain préparé ; si elle rappelle en même temps le souvenir de la multiplication des pains et celui de l'apparition du Christ aux Onze dans le troisième évangile, elle est plus ou moins en contradiction avec l'ordre donné par le Christ d'apporter du produit de la pêche miraculeuse. Les deux premiers rapports n'ont rien de surprenant, la multiplication des pains étant un mythe eucharistique, en affinité avec la mort et la résurrection du Christ, et le repas dont parle notre auteur pouvant avoir été relié, dans sa source, à une apparition du Christ aux Onze, la même, au fond, que celle de Luc (XXIV, 36-43), où il est également question de poisson rôti. Mais le mythe de la pêche miraculeuse est aussi en rapport avec la résurrection ; c'est un mythe de mission apostolique par le Christ ressuscité, une autre façon de signifier que celui-ci a institué des pêcheurs d'hommes. On peut croire que ce mythe ne concernait pas originairement Pierre seul, mais tous les apôtres, comme le mythe du repas eucharistique présidé par Jésus ressuscité. Notre auteur n'a pas transposé la pêche miraculeuse de Luc ; il a rassemblé dans une synthèse mal venue trois récits mythiques de la résurrection, dont un seul concernait la vision de Pierre, et les deux autres, d'objet plus général, l'un l'institution de la communauté chrétienne, l'autre la mission apostolique.

« Or », — remarque l'auteur, — « aucun des disciples » — invités

n'osait lui demander : « Qui es-tu? » car ils savaient que c'était le Seigneur. [13]Jésus s'approcha, il prit le pain et (le) leur donna, et le poisson pareillement. [14]C'est ainsi que, pour la troisième fois, Jésus se manifesta aux disciples, étant ressuscité d'entre les morts.

ainsi à partager le repas du Seigneur — « n'osait lui demander: « Qui es-tu ? » Car ils savaient que c'était le Seigneur ». — Et cette observation, qui semble venir du récit primitif, et qui ne manque pas d'une certaine finesse psychologique, paraît signifier, contrairement à ce qu'on a lu plus haut (XXI, 7)touchant le disciple bien-aimé, que les disciples ont reconnu Jésus dès l'instant où il leur a demandé : « Avez-vous de la provision? » Seulement, dans le récit original, qui n'encadrait pas la pêche miraculeuse, à la réponse : « Non », Jésus répliquait en disant : « Venez déjeuner » ; ils trouvaient, en débarquant, le repas tout prêt, et ils se faisaient scrupule de demander à Jésus qui il était, sachant bien que c'était lui ; et le Christ aussitôt leur distribuait le pain et le poisson.

« Jésus vint », — on peut entendre : « s'approcha », — « prit le pain et le leur donna », — comme on le lit dans le récit d'Emmaüs (LC. XXIV, 30), mais on n'a point ici la bénédiction ; — « et le poisson pareillement », — ce qui rappelle davantage les récits de la multiplication des pains. Tant à raison du pain que du poisson, le caractère eucharistique du repas ne laisse pas d'être évident, mais la description de ce repas semble écourtée, et la conclusion manque. Car celle qu'on peut lire au terme de notre récit composite est purement artificielle et rédactionnelle. — « C'est ainsi que Jésus se manifesta pour la troisième fois ». — C'est la troisième, puisqu'on en trouve deux dans le chapitre précédent, mais nul besoin n'est de démontrer que celle-ci jure d'être additionnée aux deux autres, n'ayant rien de johannique en son fond, et résumant divers éléments d'une tradition que l'on peut dire synoptique, puisqu'aussi bien elle supporte les récits contenus dans les trois premiers évangiles. — « Aux disciples ». — A la lettre, il n'y aurait eu que sept disciples, mais la description, comme on a pu le voir, renferme des éléments qui ont dû être empruntés à une apparition aux Onze. — « Etant ressuscité d'entre les morts ». — Quelle qu'en ait été la provenance, cette prétendue troisième apparition, ce supplément aux apparitions johanniques du Ressuscité, accuse l'intention de rejoindre la tradition synoptique et d'accorder en quelque façon le quatrième évangile avec les trois premiers.

[15]Quand donc ils eurent déjeuné, Jésus dit à Simon-Pierre : « Simon (fils) de Jean, m'aimes-tu plus que ceux-ci ? » Il lui dit : « Oui, Seigneur, tu sais que je t'aime. » [16]Il lui dit : « Pais mes agneaux. » Il lui dit encore une seconde fois : « Simon (fils) de

« Lors donc qu'ils eurent déjeuné », — Transition tout artificielle et rédactionnelle : on dirait que le Christ n'attendait que la fin du repas pour engager avec Simon-Pierre la conversation qu'on va lire. Le rédacteur ne veut pas signifier que Jésus n'avait adressé aucune parole à Simon-Pierre depuis l'arrestation dans le jardin (XVIII. 11), et qu'il avait évité de lui parler pendant la scène, très complexe, qui vient d'être décrite ; il rapporte ce que Jésus dit, le repas terminé. Mais il est probable que, dans la source, quelle que soit cette source, et quelle que soit la forme que la conversation ait affectée, l'échange de propos qui va être reproduit appartenait à la toute première rencontre du Christ avec Pierre; il n'a pas été conçu pour être dit devant témoins, en tout cas pas dans les conditions où on nous le présente ici. — « Jésus dit à Simon-Pierre : « Simon » — fils — « de Jean ». — L'énoncé du nom complet marque la solennité de la question et rappelle l'apostrophe : « Simon fils de Jona », dans Matthieu (XVI, 17). — « M'aimes-tu plus que ceux-ci », — les autres disciples, le font ? Si l'on a égard aux antécédents de Pierre, la question n'a rien de blessant pour les autres disciples, mais elle n'a pas dû être censée d'abord posée en leur présence immédiate ; du moins n'est-ce pas notre rédacteur, tout préoccupé de son disciple bien aimé, qui l'a inventée. Elle fait écho, en quelque façon, à la déclaration de Pierre (XIII, 37) : « Je donnerai ma vie pour toi » ; mais elle correspond mieux à ce que l'apôtre dit dans Marc (XIV, 29 ; MT. XXVI, 33; cf. LC. XXII, 33) : « Quand même tous tomberaient, je ne tomberai pas ». La foi de Pierre n'est pas en cause, et il ne l'avait jamais perdue ; il avait manqué seulement de courage pour la professer; c'est ce courage, dont l'amour est le principe, que Jésus est censé vouloir exciter et affermir dans son apôtre. Instruit par une douloureuse expérience, Pierre, avec une sincérité exempte de présomption, — « lui dit : « Oui, Seigneur, tu sais que je t'aime ». — C'est-à-dire : « Je t'aime, et tu le sais bien ». Il ne se vante pas de ses sentiments, mais il fait appel à la connaissance que Jésus doit en avoir. Comme s'il voulait récompenser un amour que l'humilité rend parfait et qu'elle préservera maintenant de défaillance, Jésus — « lui dit : « Pais mes agneaux ». — L'apôtre est chargé de la direction du troupeau chrétien à la place

Jean, m'aimes-tu ? » Il lui dit : « Oui, Seigneur, tu sais que je t'aime. » Il lui dit : « Pais mes brebis. » [17]Il lui dit une troisième

de Jésus : non qu'il y ait référence à ce qui a été dit plus haut du bon pasteur (x, 1-16), mais par une figure de langage qui est familière aux synoptiques (Mt. xviii, 12-14 ; Lc. xv, 4-7 ; Mc. xiv, 27). Dans l'allégorie du bon pasteur, le Christ est le berger unique auquel nul pasteur humain ne saurait être comparé. En faisant de Simon son vicaire, Jésus ne réhabilite pas seulement le renégat, il investit Pierre de la primauté apostolique. Tant pour le contenu que pour la forme, spécialement pour l'emploi caractéristique du nom de Simon, notre passage est parallèle au : « Tu es Pierre », etc., de Matthieu (xvi, 18-19), et au : « Converti, confirme tes frères », de Luc (xxii, 32). Ce sont trois échos de la même tradition, et qui pourraient être plus ou moins dépendants l'un de l'autre ; mais, si l'on doit admettre quelque part une transposition, ni Matthieu ni Luc ne peuvent être considérés comme primitifs par rapport à ce supplément de Jean.

Cependant Jésus, pour inviter son disciple à un plus strict examen de soi-même et à une plus exacte considération de ses devoirs, à moins que ce ne soit surtout pour la correspondance du triple aveu d'amour au triple reniement, l'un réparant l'autre, — « lui dit encore une seconde fois : « Simon » — fils — « de Jean, m'aimes-tu ? » — L'emploi constant du nom de Simon n'est pas pour rappeler la chute du disciple ; Simon fils de Jean est le nom original du personnage, et Céphas, ou Pierre, est un surnom dont on a pu faire usage avant la fondation de la première communauté, mais qui est traditionnellement compris comme étant, pour ainsi dire, le surnom chrétien de Simon. Comme il vient d'être remarqué, les paroles de Jésus équivalent à : « Simon, désormais tu es Pierre ». Et il n'est pas impossible que, dans la source, l'attribution du surnom ait été rapportée à la présente circonstance. — « Il lui dit : « Oui, Seigneur, tu sais que je t'aime » — Et Jésus — « lui dit : « Pais mes brebis ». — La substitution des brebis aux agneaux dans cette seconde réponse ne semble pas avoir de signification particulière ; il est très probable qu'un terme différent a encore été choisi pour la troisième reprise, de façon à instituer une gradation : agneaux, petites brebis, brebis ou moutons en général (ἀρνία, προβάτια, πρόβατα, cette dernière leçon étant recommandée par de nombreuses autorités, tandis que les autres ont προβάτια, comme à la seconde reprise), et à représenter l'ensemble du troupeau chrétien, sans pour cela figurer trois catégories de

fois : « Simon (fils) de Jean, m'aimes-tu ? » Pierre fut affligé de ce qu'il lui disait pour la troisième fois : « M'aimes-tu ? », et il lui dit : « Seigneur, tu sais tout, tu connais que je t'aime. » Il lui dit : « Pais mes brebis. » [18]En vérité, en vérité je te dis,

membres dans la société chrétienne, mais pour signifier que tous les fidèles du Christ, quelle que soit leur place dans la communauté, sont confiés à la sollicitude de Simon-Pierre ».

Comme si deux protestations d'amour ne suffisaient pas, le Christ — « lui dit une troisième fois : « Simon, fils de Jean, m'aimes-tu? » Pierre », — ne voyant pas l'intention de cette triple demande et y soupçonnant quelque défiance, — « fut peiné de ce qu'il lui disait pour la troisième fois : « M'aimes-tu ? » — Mais, conscient de sa faiblesse passée, il ne se plaint pas et, se contentant de faire un appel plus pressant à la connaissance que Jésus doit avoir de ses sentiments, — « il dit : « Seigneur tu sais tout, tu connais bien que je t'aime ». — Le Christ ressuscité participe à la science divine, il connaît le secret des cœurs. On n'est pas obligé d'expliquer ce passage par la théologie johannique (XVI, 30). Et Jésus, pour la dernière fois, — « lui dit : « Pais mes brebis ». — Ce qui suit n'a aucun rapport avec la mission qui vient d'être donnée à Pierre : on parle de sa mort pour arriver à celle du disciple bien-aimé. L'idée de la mission que le Christ attribue à son apôtre domine tout le dialogue, bien que les interrogations de Jésus aient égard aux dispositions antérieures de Simon et au fait du reniement. Il est très significatif que le rédacteur de ce chapitre se soit senti obligé de compléter notre évangile par des récits où Pierre tient une si grande place. On dirait qu'il a dû compter avec une tradition, la tradition romaine, et que le sentiment de la primauté de Pierre, subsistant dans l'Eglise de Rome où il s'était formé d'abord, l'a contraint à couronner l'évangile mystique du Logos Christ par un supplément dont l'effet littéraire est des plus fâcheux, mais qui sauvegarde le droit de la tradition apostolique en même temps que ceux des anciens évangiles et des souvenirs galiléens touchant le Christ. Le présent chapitre fait au disciple bien-aimé une position subordonnée qui ne semblait pas être la sienne dans le corps de l'évangile.

Sans transition, le rédacteur passe, de la mission confiée à Simon-Pierre, chef du troupeau chrétien, au terme de sa carrière. — « En vérité, en vérité je te dis ». — Le style et la manière johanniques sont imités dans ce discours, imités seulement, et mal imités ; de là

lorsque tu étais jeune, tu te ceignais toi-même et tu allais où tu voulais ; mais quand tu auras vieilli, tu étendras tes mains, et un autre te ceindra et te mènera où tu ne veux pas. » [19]Et il dit cela pour signifier par quelle mort il (Pierre) glorifierait Dieu.

[19] Et après cette parole, il lui dit : « Suis-moi. » [20]S'étant retourné, Pierre vit le disciple qu'aimait Jésus, qui suivait, —

vient d'abord le double « amen ». — « Lorsque tu étais jeune, tu te ceignais toi-même et tu allais où tu voulais ». — On dirait que Pierre est déjà bien vieux ; or la suite de la phrase y contredit. — « Mais quand tu seras vieux ». — C'est que le rédacteur a commencé la phrase en se mettant à son propre point de vue, où il envisageait Pierre mourant vieux, et qu'il l'achève au point de vue fictif de sa composition, où Pierre, jeune encore, entend la prédiction de Jésus (WELLHAUSEN, 99). — « Tu étendras les mains », — captif, pour qu'on te les lie, — « un autre te ceindra et te mènera où tu ne veux pas », — au supplice. C'est l'interprétation que suggère l'auteur lui-même, et il n'en faut pas chercher de meilleure. — « Or » — Jésus — « dit cela pour signifier », — par cette image du prisonnier lié et mené à la mort, — « de quelle mort » — Pierre — « devait glorifier Dieu ». — L'auteur de cette notice, de cette prédiction que l'on peut sans la moindre témérité juger faite après coup, savait ou croyait savoir que Pierre était mort pour la foi, et dans quelles conditions il avait subi le martyre. Le martyre avait déjà été signalé dans le corps de l'évangile (XIII, 36), sous une forme plus habile et plus discrète. Il n'est pas autrement évident que la forme traditionnelle du supplice de Pierre, crucifiement, et la tête en bas, soit ici visée ; ce qui est dit des mains étendues pourrait y convenir, mais on voit moins bien à quoi se rapporte ce qui est dit de la ceinture.

Et maintenant une transition peu réussie remet en scène le disciple bien-aimé ; c'est en vue de lui et de sa fin qu'avait été rappelé d'abord le martyre de Pierre, ou plutôt la prétendue prophétie qui s'y rapportait. — « Or, ayant ainsi parlé » —à Pierre pour lui annoncer le sort qui l'attendait, Jésus — « lui dit : « Suis-moi ». — Il semble que, par cette parole, Jésus ne fasse autre chose qu'engager Pierre à marcher en sa compagnie. Merveilleux aussi enfantin que celui du rédacteur des Actes montrant le Ressuscité associé familièrement à l'existence de ses disciples pendant quarante jours. Le récit, en effet, fait voir Pierre cheminant avec le Christ. — « Pierre », — tout en marchant, — « s'étant retourné, vit le disciple qu'aimait Jésus, venant derrière »,

celui aussi qui, pendant la cène, était couché près de sa poitrine et qui dit : « Seigneur, qui est celui qui te livre ? » — [21]L'ayant donc vu, Pierre dit à Jésus : « Seigneur, celui-ci, qu'en sera-t-il ? » [22]Jésus lui dit : « Si je veux qu'il reste jusqu'à ce que je vienne, que t'importe ? Pour toi, suis-moi. » [23]Ainsi se répandit

— littéralement : « suivant » (ἀκολουθοῦντα), ce qui fait au moins une assonance bizarre avec le « suis-moi » (ἀκολούθει μοι) adressé à Pierre. C'est, continue le rédacteur, ce disciple — « qui pendant la cène reposait près de sa poitrine et qui dit : « Seigneur, qui est-ce qui te livrera ? » — A voir l'insistance que met le rédacteur à parler de ces détails insignifiants, il est permis de se demander si ce ne serait pas lui qui les aurait insérés dans la relation du dernier repas. — « Pierre donc, l'ayant vu », — et parce qu'il le voyait ainsi, dans un sentiment de curiosité où ne se mêle aucune antipathie pour le disciple, — « dit à Jésus : « Seigneur, quant à celui-ci, qu'en sera-t-il ? » — Ayant appris quelle sera sa propre fin, Pierre est censé demander ce que sera celle de l'autre. — « Jésus lui dit : « Si je veux qu'il reste jusqu'à ce que je vienne, que t'importe ? » — Pierre n'avait rien dit de la parousie, mais le rédacteur y pensait pour lui. Sans être blâmée autrement, la curiosité de Pierre est censée indiscrète. Jésus refuse de la satisfaire. — « Quant à toi, suis-moi ». — Il est sous-entendu que Pierre doit mourir avant la parousie, et sans doute le rédacteur était-il bien fixé sur ce point ; il savait bien aussi, ou il feint de savoir que le disciple avait survécu à Pierre, et longtemps ; il feint que Pierre avait demandé si le disciple vivrait jusqu'à la parousie et que Jésus avait refusé de le lui dire. L'invention est enfantine ; mais on avouera que le rôle du disciple bien-aimé dans le dernier repas et chez le grand-prêtre n'est guère plus sublime ; il n'y a vraiment de différence que pour la scène du Golgotha (XIX, 26). Mais la répétition du « suis-moi » est équivoque ; il ne peut guère s'agir de continuer cette étrange promenade ; le « suis-moi » doit signifier que Pierre suivra Jésus dans la mort, probablement la mort de la croix, puisque le rédacteur insiste tellement sur cette suite, et l'on a ici une référence à la parole que Jésus a dite dans l'évangile (XIII, 36) : « Tu me suivras plus tard » ; seulement le rédacteur a oublié de s'expliquer plus longuement, tout préoccupé qu'il était de ce qu'on a bien le droit d'appeler un racontar ou une fiction au sujet du disciple.

« Vint donc », — en suite de cette parole dite par le Christ à Pierre au sujet du disciple, — « cette opinion » — littéralement : — « cette

cette opinion parmi les frères, que ce disciple-là ne mourrait pas. Or Jésus ne lui avait pas dit qu'il ne mourrait pas, mais : « Si je veux qu'il reste jusqu'à ce que je vienne, que t'importe ? »

parole » (οὗτος ὁ λόγος) — « aux frères », — c'est le seul endroit du livre où les croyants en général soient ainsi appelés, — « que ce disciple ne mourrait pas », — non qu'il dût vivre indéfiniment, mais parce que ses jours se prolongeraient, croyait-on, jusqu'à la parousie. — « Or », — fait gravement remarquer notre rédacteur, — « Jésus ne lui avait pas dit », — n'avait pas dit à Pierre — « que » — ce disciple — « ne mourrait pas, mais » — seulement, au conditionnel : — « Si je veux qu'il reste jusqu'à ce que je vienne, que t'importe ? » — Sans doute le disciple est-il mort maintenant ; mais on ne peut pas dire que la parole du Christ soit en défaut. Pauvre apologétique, plate réflexion, sur un plat récit. Au surplus la parole de Jéus pourrait s'entendre en assertion, et elle a été parfois comprise ainsi, quoique le rédacteur l'ait mise au conditionnel tout exprès pour la faire comprendre autrement. Les légendes les plus bizarres ont été imaginées à propos du disciple bien-aimé ; on l'a cru toujours vivant dans son tombeau en attendant le retour du Christ ; on a dit qu'il n'était pas resté dans son sépulcre, qu'il n'était mort qu'en apparence ou n'avait fait que traverser la mort (voir MALDONAT, II, 10-20). Notre texte, rédigé probablement assez peu de temps après le décès de celui que l'on veut identifier au disciple bien-aimé, ignore ces histoires merveilleuses. Son auteur a pu croire, ou il affecte d'avoir cru, comme les autres, que le disciple en question ne mourrait pas, et le disciple était mort. L'erreur n'aurait pas été possible si la prétendue parole du Christ avait eu cours dans la forme où elle nous est rapportée. Il semble plutôt que, dans le milieu asiate, on eût appliqué à un dernier survivant de l'âge apostolique les passages des synoptiques où il est dit que la génération présente n'aurait pas disparu avant que la fin arrivât (MC. IX, 1 ; XIII, 30 ; MT. XVI, 28 ; XXIV, 34 ; LC. IX, 27 ; XXI, 32). Quand ce personnage fut mort, il fallut trouver que le Seigneur n'avait pas dit ce qu'on avait cru. C'est alors que fut imaginée l'explication de notre rédacteur : on avait eu le tort de prendre pour une prédiction absolue ce qui était seulement l'énoncé d'une possibilité. Il peut sembler maintenant que la prophétie, énigmatique d'abord, devient finalement insignifiante, mais l'auteur ne voit que l'objection à écarter, et il l'écarte comme il peut, sans avouer franche-

[24]C'est ce même disciple qui atteste ces choses et qui a écrit ceci ; et nous savons que véritable est son témoignage.

ment l'erreur et la déconvenue qui se sont produites au sujet du disciple.

Une dernière équivoque est dans la conclusion postiche de ce chapitre, conclusion qui veut s'appliquer à tout le livre et qui fait double emploi avec celle du chapitre XX. — « C'est ce même disciple qui rend témoignage de ces choses ». — Ce style s'est déjà rencontré dans la note annexée à l'épisode du coup de lance (XIX, 35), et l'on va voir que les deux notes sont exactement parallèles, soit que l'auteur de celle-ci ait imité la précédente, soit, plutôt peut-être, que les deux notes soient de la même main audacieuse et maladroite. — « Et qui a écrit cela ». — Ce n'est pourtant pas lui qui a écrit les lignes précédentes, où l'on philosophe sur sa mort, en évitant, il est vrai, de dire qu'elle est arrivée il y a quelque temps. Cela n'empêche pas de lui attribuer tout le livre, non pas les vingt premiers chapitres à l'exclusion du dernier, et bien moins encore le dernier chapitre à l'exclusion des vingt premiers. — « Et nous savons que son témoignage est véritable ». — C'est donc un groupe qui parle, se portant garant de ce que le disciple a écrit. Mais celui qui écrit au nom de ce groupe n'aura t-il rédigé que cette ligne? Il se cache en se trahissant, et l'on est bien en droit de se demander pourquoi il ne se risque pas à identifier expressément l'auteur du livre et le disciple bien-aimé à l'apôtre Jean, fils de Zébédée, si c'est lui qu'il a en vue, ou à tel autre, s'il n'a pas en vue l'apôtre Jean. On dirait qu'il n'a pas osé déclarer l'identification, et qu'il a mieux aimé la suggérer. Il ne paraît pas possible d'admettre (avec J. RÉVILLE, 309-312) que le rédacteur de cette note n'ait pensé à aucun personnage connu, mais au bien-aimé anonyme et censé mort. L'addition du chapitre XXI a son explication partielle dans l'intérêt qui est porté à un individu déterminé, un disciple dont on avait cru, en son milieu, qu'il vivrait jusqu'à la parousie du Seigneur. Si l'on n'a pas nommé ce personnage, c'est qu'on avait ses raisons de se tenir sur la réserve. Supposé qu'on ne fût pas sûr, — et on ne l'était pas, on était plutôt sûr du contraire, — que ce disciple eût écrit ce livre, on pouvait craindre la contradiction, et un peu de mystère n'était pas inutile pour que l'identification indiquée fît son chemin. D'autre part, si ce disciple avait été, au su de tous, l'auteur de l'évangile, on n'aurait pas eu besoin de le dire, et surtout on n'aurait pas pensé à le déclarer si solennellement. On avait peut-être ignoré

[25]Mais il est encore beaucoup d'autres choses qu'a faites Jésus : si on les écrivait l'une après l'autre, le monde même, je pense, ne pourrait contenir les livres qu'on aurait écrits.

d'abord qui était le disciple bien-aimé, peut-être même ignorait-on qui avait écrit les pièces fondamentales du livre, l'évangile du Logos incarné ; mais l'on mettait en avant, comme auteur de l'ouvrage entier, le vieux disciple d'Ephèse, Jean l'Ancien, avec l'arrière-pensée de le faire passer pour Jean l'Apôtre, ou tout au moins pour un apôtre, quoique l'apôtre Jean fût mort, comme son frère Jacques, à Jérusalem, avant l'an 70, et sans avoir laissé aucun héritage littéraire.

Pour finir, le rédacteur n'a rien trouvé de mieux que de copier, en la modifiant, la conclusion du livre primitif (xx, 30). — « Il y a encore beaucoup d'autres choses que Jésus a faites », — toutes sortes d'actions et non seulement de faits miraculeux : — « si on les écrivait l'une après l'autre », — pour les raconter dans le détail, — « je ne crois pas que le monde même contînt », — pût contenir — « les livres qu'on écrirait ». — L'hyperbole peut s'expliquer par l'enthousiasme du rédacteur, qui a soin de parler en son nom personnel et qui dit : « je pense » ; mais l'enthousiasme ne justifie pas le mauvais goût. Bien que ce verset manque dans le manuscrit Sinaïtique, l'authenticité n'en est pas suspecte : son exagération manifeste a pu induire certains copistes à le supprimer. On n'a même pas motif de l'attribuer à une autre main que l'ensemble du chapitre : ce qu'on vient de lire touchant le disciple bien-aimé n'est pas d'une meilleure littérature que la réflexion finale. Une nouvelle conclusion a paru nécessaire après l'addition du dernier chapitre, le rédacteur n'ayant pas cru pouvoir s'arrêter sur l'interrogation : « Que t'importe ? »

ST. DENIOL'S LIBRARY

LA PREMIÈRE ÉPITRE DE JEAN

I, [1] Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons

Ni lettre, ni traité, à proprement parler, et tenant de l'une et de l'autre, l'exhortation, ou instruction, connue traditionnellement comme première épître de Jean, n'a ni le caractère d'intimité que comporterait une lettre, ni la forme abstraite et bien ordonnée qui conviendrait à un traité. Ce serait plutôt une façon d'homélie ou de sermon, à lire par l'ensemble des chrétiens, et qui n'aurait pas été adressée, dans sa forme actuelle, à un groupe spécial de fidèles. L'écrit n'en a pas moins un esprit très caractéristique et un goût de terroir très prononcé. Nulle division régulière. L'exorde annonce l'intention de manifester aux lecteurs la vérité salutaire (I,1-4); en suite de quoi est abordé johanniquement le thème des deux voies, la marche dans les ténèbres et la marche dans la lumière, qui est la vérité, qui est Dieu (I, 5-II, 17), la vérité consistant à reconnaître que Jésus est le Christ, et l'erreur à le nier (II, 18-27); puis vient le thème de la charité fraternelle, signe auquel se reconnaissent les enfants de Dieu (II, 28-III, 17), et qui va de compagnie avec la vraie foi (III,18-V, 12); conclusion: dans la foi au Christ est la vie éternelle (V, 13; épilogue surajouté, 14-21).

I. — Le Prologue

Notre prétendue lettre n'a pas de suscription, et l'on ne trouvera pas non plus à la fin trace de ces recommandations personnelles qui ne manquent jamais dans les épîtres authentiques de Paul. La raison doit en être que, si cette épître a eu d'abord des destinataires spéciaux, elle a pris le caractère d'une fausse lettre apostolique, pour être présentée, avec le quatrième évangile, exactement dans les mêmes conditions, à toutes les communautés chrétiennes, sous la recommandation d'un nom vénérable qu'on s'abstenait de prononcer. Aussi bien le début de l'épître est-il parallèle à celui de l'évangile,

entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et que nos mains ont touché, concernant la parole

mais comme une imitation et une façon de commentaire ; l'auteur se donne comme le témoin du Christ, ce qui apparente ce préambule à la finale rédactionnelle du même évangile (XXI, 24 ; cf. XIX, 35). Et ce prologue est plus remarquable par l'emphase du discours que par la lucidité de la pensée. Que l'enflure des mots provienne de l'enthousiasme, d'un sentiment trop ardent pour mesurer son expression logique, c'est ce qui n'apparaît ni dans l'exorde ni dans la suite de l'épître. Le rédacteur et l'auteur — s'il faut distinguer l'un de l'autre — ont une foi profonde et surtout intransigeante ; ils n'ont ni le fougueux génie de Paul, ni la sublimité mystique de celui qui a écrit les plus belles pages du quatrième évangile ; ce sont esprits de second ordre, qui ne sont exempts ni de subtilité ni de rhétorique, défauts qui aussi bien se rencontrent dans les parties secondaires de l'évangile.

« Ce qui était dès le commencement ». — On le dit du Logos dans la première ligne de l'évangile ; mais là on dit « le Logos », et non « ce qui était ». Notre auteur ne dira pas « le Logos », absolument, étant probablement moins à son aise dans la haute métaphysique du mysticisme que l'auteur du poème sur le Logos incarné ; il va dire « la parole de vie », ce qui le rapproche du langage des Actes (V, 20 ; XIII, 26). Le sien n'est pas exempt de gaucherie, puisque c'est un être personnel, le Christ qui est visé dans l'ensemble de la phrase, et que c'est le Christ en sa manifestation terrestre, non son essence éternelle, que l'auteur peut se flatter d'avoir vu, entendu et touché. — « Ce que nous avons entendu ». — L'inconvénient du complément impersonnel apparaît ici en toute évidence, et cet inconvénient ne fera que s'accentuer dans la suite de la phrase, qu'on dirait balancée non seulement entre la métaphysique et l'histoire, mais entre la réalité d'un témoignage indirect, pour ne pas dire artificiel ou fictif, et la prétention injustifiée au témoignage direct et expérimental. — « Ce que nous avons vu de nos yeux, que nous avons contemplé et que nos mains ont touché. » — Le dernier trait rappelle l'apparition du Christ à Thomas (JN. XX, 27 ; cf. LC. XXIV, 39) et procède de la même préoccupation anti-gnostique : l'auteur ne s'y référerait pas avec plus de complaisance si le trait était de son invention. Le « nous » est, on peut le dire, apostolique, s'opposant au « vous » des destinataires, la génération contemporaine de l'auteur, et l'on ne peut pas soutenir que le « nous » pourrait comprendre tous les chrétiens comme témoins

de la vie ; — [2] et la vie est apparue, et nous avons vu et nous témoignons, et nous vous annonçons la vie éternelle, qui était près de Dieu et qui nous est apparue ; — [3] ce que nous avons vu et entendu, nous l'annonçons aussi à vous, afin que, vous aussi,

mystiques du Christ. L'origine apostolique de la lettre est une fiction, et une fiction mal venue, mal soutenue, mais que l'auteur de ces lignes a voulu instituer pour la recommandation de son écrit et celle des autres écrits prétendument johanniques et apostoliques. — « Au sujet de la parole de vie ». — On peut à volonté entendre : la parole de la vie éternelle, la parole qui annonce et apporte le salut, ou bien « la parole qui est la vie », le Verbe qui est la vie et qui la donne ; à moins que l'auteur n'ait assemblé les deux idées, mais au détriment de la conception métaphysique et absolue du Logos. Le complément : « au sujet de la parole de la vie » (περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς), se rattache peu naturellement aux verbes « entendre », « voir », « toucher », auxquels convenait déjà fort peu le genre neutre de leur complément direct, mais on ne saurait le rattacher au verbe « annoncer », qui en est trop éloigné ; le complément indirect, qui se trouve déterminer le complément direct en indiquant l'objet de la prédication apostolique, complète aussi l'équivoque de la position prise par l'auteur et achève de la dénoncer. L'auteur de cette phrase alambiquée ne peut pas être celui des principaux poèmes mystiques recueillis dans l'évangile.

Une parenthèse, aussi lourde qu'indispensable pour expliquer ce qu'est « la parole de la vie », et comment on a pu « voir », « entendre » et « toucher » « ce qui était dès le commencement », coupe cette phrase déjà mal venue. — « Et la vie », — le Christ qui était et qui est la vie. — « est apparue », — a été manifestée en Jésus, — « et nous avons vu ». — Tout cela est dit, beaucoup mieux dit, dans le prologue de l'évangile (JN. 1, 4-5, 9, 14). — « Et nous témoignons », — comme autrefois Jean-Baptiste, et surtout comme l'évangéliste, que l'on prétend ici encore nous faire entendre (JN. 1, 7-8, 15, 19, 34 ; cf. III, 32 ; XIX, 35 ; XXI, 24). — « Et nous vous annonçons la vie éternelle, qui était près du Père », — comme parole et comme vie, — « et qui nous est apparue » — dans le Christ. Toujours imitation, et imitation gauche, du prologue évangélique (JN. 1, 1-2, 4, 14).

La parenthèse finie, l'auteur est obligé de reprendre en abrégé le commencement de sa phrase. — « Ce que nous avons vu et entendu », — nous autres apôtres, qui le prêchons depuis que nous en avons reçu mission, — « nous l'annonçons aussi à vous », — lecteurs de la pré-

vous ayez communion avec nous. Et aussi bien notre communion est-elle avec le Père et avec son Fils Jésus-Christ. [4] Et nous écrivons ceci afin que notre joie soit complète.

sente lettre, qui n'avez point ouï notre voix, — « afin que vous aussi », — comme ceux que nous avons précédemment enseignés, — « vous ayez communion avec nous », — en ce que nous annonçons, c'est-à-dire en Dieu et le Christ, comme il va être expliqué. — « Et d'autre part notre communion », — cette communion à laquelle vous convie notre enseignement, — « est avec le Père », — Dieu, ainsi désigné absolument par le mot de Père, et non pas proprement au sens évangélique de père des hommes, mais plutôt au sens métaphysique où Dieu est le premier principe, le père universel, la source de la vie divine qui passe de lui dans le Fils, — « et avec son fils Jésus-Christ », — en qui et par qui s'établit la communion avec le Père. Soyons unis dans le Fils, par lequel nous communions au Père. Par cette finale, la phrase, commencée en langue de mystère, rejoint le langage commun de l'enseignement ecclésiastique : ce qui était la vie dès l'éternité, et dont nous avons vu la manifestation, c'est Jésus-Christ, Fils de Dieu. — « Et nous écrivons ceci » : — la présente lettre, que l'on n'entend donc pas présenter comme la transcription d'un enseignement oral antérieurement donné, mais comme un véritable message, — « afin que notre joie soit complète », — pour une plus entière satisfaction de notre zèle (cf. Jn. xv, 11) dans une plus ample réalisation de son objet, qui est de faire connaître à tous la manifestation du Christ. Le « nous » pourrait être de style, et l'on trouvera plus loin le singulier (II, 1, 7, 12-14, 27; v, 13). Mais dans l'économie générale de ce préambule, le « nous » représente le groupe des témoins oculaires de l'incarnation : c'est le « nous » qui recommande le quatrième évangile comme l'œuvre d'un de ces témoins (Jn. xxi, 24). Dans le corps de l'épître, le « nous » s'entend en général du corps des fidèles dont l'auteur lui-même ne se distingue pas, et l'on a pu s'autoriser de cette circonstance, qui contraste avec le « nous » emphatique du préambule (auquel fait écho : « nous annonçons », dans 1, 5), pour conjecturer que ce préambule était d'une autre main que le corps de la lettre, cette main étant celle d'un éditeur qui voulait faire honneur et de la lettre et de l'évangile à l'apôtre Jean (Schwartz, I, 366). En tout cas, l'évangile paraît implicitement visé et recommandé, la suite de la lettre étant bien loin de répondre à ce qui est ici annoncé : communication, à ceux qui ne la connaissent pas encore, de la révélation sen-

5 Et voici le message que nous avons entendu de lui et que nous vous annonçons : que Dieu est lumière et que ténèbres en

sible de la vie éternelle dans le Christ, selon qu'il a été donné aux témoins de le contempler en cette vie, d'entendre ce Verbe, de palper Dieu incarné. Les variantes du texte reçu : « Nous *vous* écrivons (ὑμῖν, au lieu de ἡμεῖς) ceci afin que *votre* joie » (ὑμῶν, au lieu de ἡμῶν) etc., donnent un sens plus facile et apparemment plus naturel, mais atténuent l'emphase voulue du « nous ».

II. — La lumière et les ténèbres

Contrairement à ce que semblerait annoncer ce prologue dogmatique, l'objet de la lettre est presque tout moral, ou du moins il paraît tel, parce que l'auteur multiplie les conseils pratiques ; mais perpétuellement aussi l'auteur combat une certaine gnose. Encore est-il que de cette gnose même il dénonce plus longuement les conséquences morales qu'il ne discute et ne réfute les principes spéculatifs. — « Et voici le message ». — Tournure de phrase johannique et par laquelle commencent aussi les récits de l'évangile (cf. Jn. I, 19). — « Que nous avons entendu de lui et que nous vous annonçons ». — En ce membre de phrase, qui peut être de transition rédactionnelle, le « nous » continue d'avoir la même emphase que dans le prologue, et c'est le « nous » apostolique. Il n'y a donc pas lieu de se demander si la préposition (ἀπό) devant le pronom « lui », qui représente le Christ (mentionné dernier à la fin du v. 3), ne marquerait pas un rapport médiat, et si une autre préposition (παρά) n'aurait pas dû être employée pour signifier le rapport immédiat. C'est ce rapport qui est marqué ici (cf. I Cor. XI, 23, allégué à tort en sens contraire), comme il est signifié par la même formule : « nous avons entendu », dans le prologue. Ce que le Christ est censé avoir révélé à ses disciples, — « c'est que Dieu est lumière ». — On lit, dans l'évangile (Jn. IV, 24), que Dieu est esprit, et plus loin, dans notre épître (IV, 8), qu'il est amour. Dans l'évangile, c'est le Logos-Christ qui est qualifié lumière des hommes et du monde (Jn. I, 4-5, 8-10 ; VIII, 12 ; IX, 5 ; XII, 35-36, 46) ; mais, à proprement parler, Dieu est la lumière en soi, le Christ est illuminateur en tant que participant à cette nature lumineuse de Dieu ; les deux courants de pensée mystique sont donc conciliables et apparentés, mais ils sont distincts, et de cette distinction l'on doit tenir

lui ne sont aucunes. [6] Si nous disons que nous avons communion avec lui, et que nous marchions dans les ténèbres, nous mentons, et nous ne pratiquons pas la vérité ; mais, si nous marchons dans la lumière, comme lui-même est dans la lumière,

compte pour apprécier l'origine des écrits. Dieu est la lumière par excellence, purement, absolument, — « et il n'y a en lui nulles ténèbres ». — Si cette image de la lumière est simple, la notion mystique qu'elle recouvre est assez complexe, au moins pour nous ; car, nonobstant la moralité de l'application, l'auteur n'entend pas signifier d'abord simplement que Dieu est vérité. Dieu est lumière, d'abord par l'éclat transcendant de sa nature spirituelle, comme si un tel éclat était supérieurement sensible ; Dieu est aussi, et par là-même, lumière, en tant qu'il possède ou qu'il est toute science et toute vérité ; enfin, et par conséquent encore, Dieu est lumière en tant qu'il est révélateur de lui-même et révélé pour le salut des hommes, lumière devenant ainsi plus ou moins synonyme de salut. Il va de soi que la notion de ténèbres est aussi complexe que celle de lumière, dont elle est l'exacte contrepartie, et qu'elle implique on ne sait quelle obscurité de la nature inférieure, et l'idée de l'erreur, de l'erreur pernicieuse, c'est-à-dire aussi l'idée du péché qui produit la mort éternelle, en sorte que, dans l'application morale, la lumière se trouve être le bien, et les ténèbres le mal. Tout cela est conception et langage de mystère, et notre passage paraît, bien que l'antithèse n'exige pas absolument cette explication, viser quelque théorie gnostique sur l'intrusion des ténèbres dans le monde divin de la lumière.

Dieu étant lumière, ainsi qu'il vient d'être dit, — « si nous disons que nous avons communion avec lui », — ce qui signifie que nous sommes en participation mystique de sa nature lumineuse, sainte, éternelle, — « et que », — nonobstant cette prétention et en contradiction directe avec elle, — « nous marchions dans les ténèbres », — nous suivions dans notre conduite la voie du mal, qui est celle de la perdition (cf. JN. VIII, 12 ; XII, 35), — « nous mentons », — nous affirmons sciemment une chose fausse — « et nous ne pratiquons pas la vérité », — nous ne réalisons pas cette vérité, qui est le bien, et qui ne saurait trouver son accomplissement dans la voie des ténèbres (cf. III, 21) ; au surplus nous lui faisons injure en affectant de la réaliser, quand, en vérité, nous opérons le mal. L'auteur pourrait avoir en vue un certain intellectualisme gnostique dédaigneux de la discipline morale (BAUMGARTEN, 193). — « Mais si nous marchons dans la lumière »,

communion nous avons entre nous, et le sang de Jésus son Fils nous purifie de tout péché. [8] Si nous disons que nous n'avons pas de péché, nous nous décevons nous-mêmes, et la vérité n'est point en nous ; [9] si nous confessons nos péchés, il est fidèle et juste pour nous remettre les péchés et nous purifier de toute

dans la voie divine de la vérité et du bien, — « comme lui-même », — Dieu, — « est », — naturellement et perpétuellement — « dans la lumière », — qui est comme la forme caractéristique de son être, — « nous avons communion les uns avec les autres ». — Le développement logique de la pensée ferait attendre : « avec lui ». On suppose que l'auteur le sous-entend, pour ne pas se répéter, dans la communion ainsi établie entre les vrais croyants, les « enfants de la lumière » (JN. XII, 36). Il semble pourtant que cette idée s'harmonise mal avec le contexte, et l'on pourrait conjecturer que, l'auteur ayant écrit : « avec lui », le rédacteur du prologue, qui a parlé d'une double communion, aurait substitué : « entre nous » ; mais on pourrait aussi bien trouver dans ce rapport un argument favorable à l'unité de la composition, quoique, dans le prologue (2-3), la double communion trahisse quelque embarras. On comprend néanmoins que la communion des frères entre eux, comme leur communion avec Dieu, soit assurée par le fait qu'ils « marchent dans la lumière ». — « Et le sang de Jésus son Fils nous purifie de tout péché ». — Cette mention du Christ serait peut-être mieux amenée s'il était parlé auparavant de la communion avec le Père. L'idée de la purification par le sang est commune dans les anciens cultes ; celle de la purification des péchés par le sang du Christ a un caractère particulièrement mystique ; elle est développée dans l'épître aux Hébreux (IX) ; mais à peine est-elle indiquée dans le quatrième évangile (JN. XIII, 1-21), pour autant que l'eucharistie est figurée dans le lavement des pieds. La purification dont il est ici parlé, en connexion avec la communion divine, ne semble pas réalisée une fois pour toutes, mais opérée de façon continue, selon qu'est aussi permanent le besoin de purification. Le moyen de cette purification n'est pas indiqué ; mais un rapport implicite avec l'eucharistie est pour le moins possible (cf. V, 6). Car il ne s'agit pas de la purification baptismale, ceux qui marchent dans la lumière étant les chrétiens, dont on professe qu'ils ont besoin de se purifier, et qu'un moyen de purification perpétuelle est à leur disposition. Telle quelle, l'image paraît trahir l'influence des mystères et ne doit pas s'entendre dans un sens purement moral.

iniquité. [10] Si nous disons que nous n'avons pas péché, nous le faisons menteur, et sa parole n'est point en nous.

II [1] Mes enfants, je vous écris ceci pour que vous ne péchiez

Le besoin constant de purification n'est pas à nier. — « Si nous disons que nous n'avons pas de péché », — ce qui rendrait la purification superflue, — « nous nous décevons nous-mêmes, — nous faisant illusion sur notre état moral, — « et la vérité », — non pas au sens subjectif de connaissance exacte ou de conscience sincère, mais, comme le réclame le contexte (cf. v. 6), au sens objectif de lumière donnée, révélation perçue, vérité divinement communiquée pour être réalisée, — « n'est point en nous » — réellement connue et accomplie. — « Si nous confessons nos péchés », — si, au lieu de nous les dissimuler à nous-mêmes, nous avouons nos péchés devant Dieu et devant les hommes, — car l'expression (ὁμολογῶμεν) ne convient pas à un sentiment non manifesté, — « il », — Dieu, — « est fidèle », — en ses promesses de miséricorde, — « et juste », — en ses jugements, — « pour nous remettre les péchés », — ce pardon étant un effet de sa justice eu égard à notre repentir, — « et nous purifier de toute iniquité », — cette purification, où est impliqué le don du salut, étant en rapport avec ses promesses. — « Si nous disons que nous n'avons pas péché », — affectant ainsi de n'avoir pas besoin de purification, — « nous le faisons menteur », — nous avons l'air de le tenir et de vouloir le faire passer pour tel, puisque Dieu a témoigné considérer tous les hommes comme pécheurs et que la promesse de pardon les vise en cette qualité ; — « et sa parole », — ici l'équivalent de « la vérité » (v. 8), la parole révélée, qui promet et apporte le salut, — « n'est point en nous », — qui ne savons pas nous l'approprier, et elle est ainsi frustrée de son effet bienfaisant. Il faut se rappeler que les spirituels, dans certaines sectes gnostiques se disaient exempts de péché et impeccables : notre auteur, comme Paul, se prononce pour l'universalité du péché, et, plus nettement que Paul, il admet que le chrétien, bien que justifié par la foi, demeure susceptible de péché et qu'il a besoin sans cesse d'être purifié. On pourrait donc entendre que les gnostiques, prétendus confidents de Dieu, le font mentir par le seul fait qu'ils se disent sans péché (cf. BAUMGARTEN, 195).

Ce n'est pas que le péché soit inévitable, et le chrétien peut, il doit l'éviter ; l'auteur n'écrit que pour le lui signifier et l'y encourager, — « Mes enfants », — apostrophe familière du prédicateur à ses auditeurs, du docteur à ses disciples, plusieurs fois répétée dans notre

pas. Et si quelqu'un pèche, nous avons un avocat auprès du Père, Jésus-Christ juste. ² Et il est propitiation pour nos péchés, non cependant pour les nôtres seulement, mais aussi pour (ceux) du monde entier. ³ Et à cela nous connaissons que nous l'avons

épître, — « je vous écris », — l'auteur parle maintenant au singulier et en son nom personnel, — « cela », — ce qui vient d'être dit et qui va être développé dans la suite, — « afin que vous ne péchiez point », — pour que vous preniez garde de tomber en quelque faute qui compromettrait votre salut. — « Et si quelqu'un pèche », — si un croyant se trouve, contre sa conscience, avoir succombé à quelque tentation, il doit, nous devons tous nous rappeler que — « nous avons un avocat », — un défenseur (παράκλητον ; cf. JN. XIV, 16) et un intercesseur — « auprès du Père, — devant lequel sont responsables tous les hommes. Ce défenseur n'est point ici l'Esprit, comme dans l'évangile, mais — « Jésus-Christ juste », — juste parfait, et qualifié comme tel pour solliciter de Dieu le pardon des injustes (cf ROM. VIII, 34 ; HÉBR. IX, 24 ; I PIER. III, 18). Mais le Christ n'est pas seulement avocat des pécheurs et leur intercesseur qualifié auprès de Dieu. — « Et lui-même est propitiation », — le terme abstrait (ἱλασμός) remplaçant le concret « propitiateur », parce que l'auteur a en vue l'efficacité permanente du sang que le Christ a répandu en expiation, ou mieux peut-être l'intervention perpétuelle du juste qui a fait une fois pour toute l'expiation salutaire (HÉBR. IX, 24-28), — « pour nos péchés », — à nous chrétiens (cf. JN. XVII, 29), qui actuellement vivons, — « et pas pour les nôtres seulement », — ce qui serait rétrécir l'effet de cette rédemption, — « mais pour ceux du monde entier », — comme aussi bien le dit l'évangile (JN. I, 29). Il ne s'ensuit pas que le monde entier doive être sauvé, comme le pécheur repentant ; ou bien la purification n'est universelle qu'en principe ou en vertu, non en fait, ou bien l'expression est emphatique, pour désigner les élus des temps préchrétiens et ceux des temps chrétiens (sur les acceptions johanniques du « monde », voir le commentaire de JN. I, 9). Puisque le Christ a expié virtuellement tous les péchés, il peut bien réaliser par son intercession, autant qu'il en est besoin, la purification actuelle des croyants. On peut croire aussi que l'auteur s'est défendu de limiter le cercle des conversions possibles, à la différence des gnostiques qui réservaient le salut à une élite (BAUMGARTEN, 196).

Ne pas pécher, c'est observer les commandements de Dieu, — « Et en cela nous connaissons que nous l'avons connu », — que nous

connu : si nous gardons ses préceptes. [4] Qui dit qu'il l'a connu, et ne garde pas ses préceptes, est un menteur, et en lui la vérité n'est pas ; [5] mais celui qui garde sa parole, en celui-là véritablement l'amour de Dieu est parfait. [6] A ceci nous reconnaissons que nous sommes en lui : qui dit demeurer en lui doit, comme Lui s'est conduit, se conduire aussi lui-même.

sommes entrés en possession de la véritable gnose. La répétition du mot « connaître » est plutôt ici une négligence de style qu'un jeu de mots. — « Si nous observons ses commandements », — les commandements de Dieu. Et c'est de Dieu qu'il s'agit aussi comme objet de la connaissance mystique. Le vrai gnostique est celui qui observe les préceptes divins. On peut croire que l'auteur a ses raisons d'insister sur les exigences morales de la vraie gnose, et qu'il vise le laxisme de la fausse. — « Celui qui dit qu'il l'a connu », — qu'il a été fait participant de la gnose, — « et qui ne garde pas ses préceptes», — négligeant par là de vivre selon Dieu, — « est un menteur », — dans sa prétention de connaître Dieu, comme est menteur le gnostique qui se déclare impeccable, — « et en celui-là la vérité », — au sens où il a été dit plus haut (I, 8), — « n'est pas. » — On peut déjà remarquer la pauvreté de ce style, plus monotone, plus maigre, moins harmonieusement cadencé que celui de l'évangile en ses parties essentielles. — « Mais celui qui garde sa parole », — la parole venant ici en synonyme des commandements (cf. JN. XIV, 15, 23-24 ; XV. 10, 20), — « en lui véritablement l'amour de Dieu », — l'amour dont Dieu est l'objet, — « est parfait », — pleinement réalisé dans la pratique du bien. Pour la logique du développement, l'on se serait attendu à voir affirmer la perfection de la gnose ; mais l'auteur la sous-entend et pousse plus avant sa conclusion. La vraie gnose est aussi amour de Dieu, et cet amour n'est réalisé que dans la pratique des commandements. — « En ceci nous reconnaissons que nous sommes en lui », — dans la communion de Dieu. « En ceci » concerne le signe auquel se reconnaît l'union à Dieu ; d'après l'usage de notre auteur, le pronom ne se rapporte pas à ce qui vient d'être dit, mais à la proposition suivante, qui n'est pas très naturellement amenée, et d'ailleurs ne fait que reproduire l'idée exprimée antérieurement. — « Qui dit demeurer en lui », — qui se flatte d'être uni à Dieu, — « doit marcher lui-même comme celui-là », — non pas Dieu, mais le Christ, — « a marché ». — Celui-là » (ἐκεῖνος) est presque un nom du Christ dans notre épître (cf. JN.

7 Très chers, ce n'est pas précepte nouveau que je vous écris,
mais précepte ancien que vous avez depuis le commencement :
le précepte ancien est la parole que vous avez entendue. 8 Aussi
bien est-ce un précepte nouveau que je vous écris : c'est vrai
quant à lui et quant à vous, parce que les ténèbres s'en vont et

XIX, 35), et cette singularité permet d'expliquer une construction qui autrement serait assez équivoque.

« Très chers », — apostrophe qui reviendra plusieurs fois dans la suite, comme le mot « enfants », — « ce n'est pas un précepte nouveau que je vous écris », — quand je vous recommande de vous comporter comme le Christ en accomplissant les préceptes divins qui se résument dans l'amour, — « mais un précepte ancien », — aussi ancien que la promulgation de l'Evangile par le Christ, un précepte — « que vous avez depuis le commencement », — c'est-à-dire depuis que l'Evangile vous a été annoncé. En effet, — « le précepte ancien » — dont il s'agit, — « c'est la parole que vous avez entendue » — de ceux qui vous ont apporté la foi. Mais l'auteur paraît bien considérer cette prédication comme elle est définie dans l'évangile johannique (cf. JN. XIII. 34 ; XV, 12) ; c'est pourquoi, jouant sur les mots et visant l'évangile, il parle aussitôt de commandement nouveau. Mais, si ce jeu d'esprit est tout à fait conforme à son génie, on n'en voit pas mieux pourquoi il se défend de formuler une exigence auparavant inouïe, à moins que la « nouvelle ordonnance » ne soit en quelque façon l'évangile même, dont l'auteur affirmerait l'essentielle conformité avec la prédication commune du christianisme sur cet article fondamental de la charité. — « Aussi bien », — littéralement : « de nouveau », d'autre part, à prendre la chose d'un autre côté, — « c'est un précepte nouveau que je vous écris », — bien que je vienne de le qualifier ancien; — « ce qui est vrai », — c'est-à-dire : il est bien vrai que le précepte est nouveau, si, au lieu d'envisager le présent, l'on regarde en son ensemble l'histoire du salut, — « quant à lui », — au Christ, qui a présenté comme nouveau le précepte lorsqu'il l'a donné (JN. XIII, 34), et qui l'a recommandé par le motif tout nouveau de son propre exemple (XV, 12-13), — « et quant à vous », — pour la raison qui va être indiquée, le précepte comportant chaque jour une application nouvelle, à mesure que progresse l'œuvre d'évangélisation, — « parce que les ténèbres » — de l'incroyance et du péché — « s'en vont, et que la lumière vraie » — dont parle l'évangile (JN. I, 9), et qui est apparue dans le Christ, — « brille déjà » —

que la lumière vraie brille déjà. [9] Qui dit être dans la lumière, et hait son frère, est dans les ténèbres jusqu'à maintenant. [10] Qui aime son frère demeure dans la lumière, et il n'est pas de scandale en lui. [11] Mais celui qui hait son frère est dans les ténèbres, il marche dans les ténèbres, et il ne sait où il va, parce que les ténèbres ont aveuglé ses yeux.

comme dit le prologue évangélique. L'écho de l'évangile est sensible dans ce passage, mais ce n'est pas la même donnée mystique du Logos lumière, reprise par le même auteur dans le même sens ; c'est l'utilisation ultérieure de cette donnée par un disciple dans sa catéchèse.

Par ce qui vient ensuite il apparaît que le précepte dont parlait notre auteur était celui de la charité ; et cette explication pourrait être tournée contre les gnostiques. — « Qui dit être dans la lumière », — se flattant de posséder la vraie gnose, — « et hait son frère », — voilant ainsi le précepte nouveau, — « est dans les ténèbres jusqu'à maintenant », — il y est resté, nonobstant sa prétention d'en être sorti et d'être arrivé à la lumière. Lumière et ténèbres sont ici respectivement la sphère de la vérité salutaire et celle de l'erreur pernicieuse. Le « frère » dont il s'agit est l'humble chrétien que méprise le gnostique orgueilleux : la superbe indifférence de celui-ci envers le commun des fidèles est comprise en sentiment d'hostilité. Mais le discours se tient pour ainsi dire dans l'hypothèse, et c'est pourquoi l'on ne saurait dire si le gnostique en question appartient ou non à la communauté. La suite (v. 18) fera connaître des sectaires qui ont déjà leurs conventicules séparés ; ils peuvent être visés ici indirectement, l'auteur mettant ses lecteurs en garde contre la contagion de leur doctrine et de leurs exemples. — « Qui aime son frère demeure dans la lumière », — ou en Dieu, comme il a été dit (v. 6), — « et il n'est pas de scandale en lui ». — Ce qui paraît devoir s'entendre au sens passif : il est dans la voie droite, où il ne court pas le risque de tomber ; plutôt qu'au sens actif : il n'est pas pour son prochain occasion de chute. — « Mais celui qui hait son frère est dans les ténèbres. » — On nous l'avait déjà dit (v. 9), mais l'auteur veut marquer les conséquences de cet état, en contraste de la sécurité où est le chrétien qui vit en Dieu par la charité. — « Il marche dans les ténèbres », — puisqu'il y est, — « et », — naturellement — « il ne sait où il va », — il ne peut que s'égarer (cf. JN. XII, 35). — « parce que les ténèbres ont aveuglé ses yeux », — et ne lui permettent pas de voir où est le droit chemin.

[12] Je vous écris, enfants, parce que les péchés vous sont remis à cause de son nom. [13] Je vous écris, pères, parce que vous avez connu celui qui est dès le commencement. Je vous écris, jeunes

« Je vous écris, enfants ». — Même apostrophe qu'au début du présent chapitre, et qui semblerait plutôt adressée au groupe chrétien, on peut dire au groupe johannique dont l'auteur est connu, qu'à l'ensemble des communautés auxquelles le prologue présente la forme johannique de l'évangile. Mais on remarquera qu'un flottement de ce genre était inévitable, et que l'auteur, s'attribuant le personnage d'un apôtre, peut s'attribuer autorité sur tous les chrétiens auxquels parviendront ses écrits. Les « enfants » paraissent être les croyants en général, bien que la répétition (v. 14) des « enfants », « pères », « jeunes gens », semble indiquer plutôt trois catégories de personnes. Cependant, si une distinction se comprend à l'intérieur de la masse croyante, entre les « pères », les parfaits, et les « jeunes », les néophytes, on ne voit pas bien à quoi correspondrait une catégorie de petits enfants (qui seraient désignés par le mot τεκνία, employé dans un autre sens v. 1), au-dessous des « jeunes » (νεανίσκοι), et les « pères » seraient fort mal placés entre les deux si l'on voulait avoir ici une énumération tripartite ; sans compter que la rémission des péchés est le bénéfice commun de tous les chrétiens. — « Je vous écris », — je puis vous écrire en confiance comme à des frères dans la foi, — « parce que les péchés vous sont remis à cause de son nom », — le nom du Christ, notre avocat et notre propitiation (II, 12), auquel vous avez cru (cf. III, 23 ; V, 13). — « Je vous écris, pères », — chrétiens adultes, parfaits en connaissance mystique et en initiation, — « parce que vous avez connu celui qui est dès le commencement », — à savoir le Christ (cf. I, 1. JN. I, 1-2), parce que ce sont les parfaits chrétiens qui ont reçu du Christ la vraie connaissance de Dieu, et non pas les prétendus gnostiques. — « Je vous écris, jeunes gens, parce que vous avez vaincu le malin », — c'est-à-dire le diable (cf. JN. XVII, 15). C'est affaire aux jeunes de lutter, et l'entrée dans la vie chrétienne est une victoire décisive sur Satan. L'on pourrait traduire : « Je vous écris que » ; mais ce rappel n'aurait pas grande signification ; l'auteur veut plutôt motiver son exhortation sur la grâce acquise, par laquelle déjà le chrétien est engagé à vivre conformément à sa vocation.

On s'explique mal la répétition qui vient ensuite. — « Je vous ai écrit ». — Auparavant l'auteur disait : « j'écris » (γράφω), mainte-

gens, parce que vous avez vaincu le malin. [14] Je vous ai écrit, enfants, parce que vous avez connu le Père. Je vous ai écrit, pères, parce que vous avez connu celui qui est dès le commencement. Je vous ai écrit, jeunes gens, parce que vous êtes forts, que la parole de Dieu demeure en vous, et que vous avez vaincu le malin. [15]N'aimez point le monde ni ce qui est dans le monde. Si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est pas

nant il emploie l'aoriste (ἔγραψα). — « Enfants, parce que vous avez connu le Père », — ainsi qu'il a été dit (II, 3). — « Je vous ai écrit, pères, parce que vous avez connu celui qui est dès le commencement ». — Plate répétition de ce qu'on vient de lire (v. 13 *a*). — « Je vous ai écrit, jeunes gens, parce que vous êtes forts », — même idée que plus haut (v. 13 *b*), mais avec une paraphrase, — « et que la parole de Dieu demeure en vous », — comme principe de cette force dont vous faites preuve, — « et que vous avez vaincu le malin ». — Ou bien il faut renoncer à trouver une raison quelconque à cette lourde redite, ou rectifier le texte par des retranchements arbitraires, ou bien il faut admettre une référence intentionnelle à un écrit antérieur ou supposé tel, qui aurait eu les mêmes destinataires ou auquel on voudrait attribuer la même destination. L'hypothèse d'une lettre perdue serait purement gratuite et ne mènerait à rien. Mais on pourrait songer à l'évangile, non pas, il est vrai, dans sa forme primitive, mais dans l'édition revue et augmentée, que notre épître, pareillement révisée, était destinée à accompagner. Car la répétition se comprendrait mieux peut-être comme une glose maladroite d'un rédacteur qui aurait écrit aussi le prologue de l'épître ; en tout cas elle tendrait à même fin, c'est-à dire à faire attribuer et l'évangile et l'épître à l'apôtre Jean, qui n'avait écrit ni l'un ni l'autre (SCHWARTZ, 1,366).

« N'aimez point », — l'auteur s'adresse maintenant à tous ses lecteurs indistinctement, — « le monde », — ici le monde en tant qu'ennemi de Dieu et soumis à l'influence de Satan, comme l'entend souvent l'évangile johannique, — « ni ce qui est dans le monde », — participant à son caractère d'impiété et d'immoralité. Il ne s'agit pas du monde à sauver, celui que Dieu est dit aimer (JN. III, 16). L'on ne saurait aimer ni servir à la fois Dieu et le monde pervers. — « Si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est pas en lui ». — Ce qui peut signifier que celui-là n'aime pas réellement le Père, ou bien qu'il n'est pas aimé de lui ; toutefois le premier sens paraît plutôt

en lui : [16] parce que tout ce qui est dans le monde, le désir de la chair, le désir des yeux et le faste de la richesse, n'est pas du Père, mais est du monde. [17] Et le monde passe, ainsi que son désir. Mais qui fait la volonté de Dieu demeure pour l'éternité.

recommandé par le contexte. L'auteur va dire que ce qui est dans le monde n'est pas de Dieu : qui aime ce qui est dans le monde ne peut pas aimer Dieu. — « Parce que tout ce qui est dans le monde », — à savoir — « le désir de la chair ». — La pensée de l'auteur n'est pas exempte de quelque confusion, les choses du monde étant mêlées avec les appétits qu'elles excitent et les jouissances qu'elles procurent. Par « désir de la chair » il faut entendre l'impudicité et l'intempérance, ce qu'il y a de plus bas et de plus grossier en fait de péché. — « Le désir des yeux ». — Où l'on a pensé voir condamné l'amour de l'argent. Mais il s'agit d'une jouissance par la vue, d'un plaisir esthétique, envisagé comme sensuel, le rassasiement de la sensualité par le regard, à côté du rassasiement par des actes déréglés de la sexualité et des organes de la nutrition, non pas précisément le culte du beau, que l'auteur ne condamne pas spécialement, parce qu'il n'a pas l'idée d'une esthétique étrangère à la morale et moralement inoffensive. — « Et le faste de la richesse », — l'orgueil dans la possession des biens terrestres. Tout cela — « n'est pas du Père », — futilités mauvaises qui ne sont pas des dons de Dieu, désirs coupables que Dieu n'a point inspirés et qui vont contre sa volonté, — « mais du monde », — qui offre ces faux biens et encourage ces passions répréhensibles. Et tout cela est vain. — « Et le monde passe, ainsi que son désir ». — Tous ces faux biens sont périssables ; les passions qu'ils inspirent aboutissent au néant, et ceux qui se livrent à ces passions ne peuvent que se perdre. — « Mais qui fait la volonté de Dieu », — étant par là uni à lui, — « demeure à jamais », — participant à son éternité.

III. — Les Antichrists

La transition manque entre le précédent développement et l'instruction, dirigée contre les faux docteurs, sur la foi véritable, qui est la foi au Christ Jésus. On peut trouver cependant que l'idée du monde périssable (II, 17) prépare en quelque façon ce qui va être dit de la fin du monde. — « Enfants ». — Même apostrophe (παιδία) que dans

[18] Enfants, c'est la dernière heure ; et comme vous avez appris qu'un antichrist vient, maintenant beaucoup d'antichrists sont arrivés : à quoi nous reconnaissons que c'est la dernière heure.

la répétition ci-dessus (II, 14). — « C'est la dernière heure ». — La première de Pierre (IV, 7) insiste aussi sur la fin prochaine du monde actuel; mais on en donne ici pour preuve l'apparition de faux docteurs qui sont comme la monnaie de l'Antichrist. — « Et comme vous avez appris », — comme il vous a déjà été dit souvent, — « qu'un antichrist vient », — qu'il doit venir et qu'il arrive, qu'il va se manifester. L'idée de l'Antichrist se trouve dans l'Apocalypse (XIII, 4-8) et dans la seconde aux Thessaloniciens (II, 3-12), celle de faux Messies juifs dans Marc (XIII, 21-22) et dans Matthieu (XXIV, 24) ; mais le mot d'antichrist ne se rencontre que dans notre épître et dans la deuxième de Jean (v. 7); ce mot, pourtant, semble employé comme usuel et déjà connu des lecteurs; l'idée de voir l'Antichrist dans les faux docteurs du temps est propre à ces écrits, et elle s'explique par le fait que les faux gnostiques ont été considérés comme les ennemis du Christ Jésus. On peut néanmoins soupçonner là une interprétation atténuée de la donnée eschatologique consignée dans l'Apocalypse, surtout si l'auteur a voulu signifier, comme il est vraisemblable d'après la teneur des textes, que ces faux docteurs sont l'Antichrist attendu, et non ses précurseurs immédiats, comme on l'admet communément pour l'accord avec l'Apocalypse. — « Ainsi maintenant beaucoup d'antichrists sont arrivés ». — Leur apparition est donc présentée comme l'accomplissement de ce qui a été dit touchant l'Antichrist par des personnes ou des écrits autorisés. Comme on doit songer d'abord à l'Apocalypse, la rédaction de notre passage doit être notablement postérieure à celle de ce livre, et probablement elle tend à écarter la difficulté résultant du non-accomplissement de la prophétie concernant la manifestation de l'Antichrist en la personne de Néron ressuscité. Voulant recommander l'Apocalypse aussi bien que l'évangile, nonobstant le peu d'affinité qui existait originairement entre les deux livres, notre auteur préviendrait ou réfuterait l'objection. — « A quoi nous savons que c'est la dernière heure ». — La manifestation de l'Antichrist était censée, en effet, le signe immédiat de la fin. Mais cette façon d'argumenter suppose que, réellement, les faux docteurs sont substitués à l'Antichrist de l'Apocalypse, et il ne reste plus de place pour ce dernier entre eux et la fin.

Ces faux docteurs avaient appartenu à la communauté chrétienne,

[19] C'est de nous qu'ils sont sortis, mais ils n'étaient pas des nôtres ; car, s'ils eussent été des nôtres, ils seraient restés avec nous ; mais ç'a été pour qu'ils fussent mis à jour tous comme n'étant pas des nôtres. [20] Et vous, vous avez onction du Saint, et tous

et ils s'en sont séparés, ou bien ils en ont été exclus —. « C'est de nous », — à la vérité, — « qu'ils sont sortis », — et l'on pourrait dire qu'ils ont été des nôtres ; — « mais ils n'étaient pas » — réellement — « de nous », — pour cette raison, que, — « s'ils avaient été des nôtres » — en effet, — « ils seraient demeurés avec nous ». — Cette façon de parler donne plutôt à entendre que les personnages en question se sont eux-mêmes retirés de la communauté; par suite, « ils sont sortis » ne signifie pas simplement « ils viennent de chez nous » (d'après JN. VIII, 42), mais « ils sont partis », « partir » faisant antithèse avec « demeurer », et l'auteur accentuant « de nous » pour jouer sur la formule, entendue d'abord au sens local, la communauté étant le point d'où les sectaires sont partis, puis au sens moral les dits sectaires n'ayant pas été, quant à l'esprit, de la communauté dont, pour l'extérieur, ils étaient membres. — « Mais » — il est ainsi advenu qu'ils ne restassent point avec nous, — « pour qu'ils fussent mis à jour » — dénoncés et reconnus publiquement — « comme n'étant pas de nous ». — Cette argumentation n'est pas exempte de subtilité. Mais la présence de Judas dans le collège apostolique et sa trahison sont interprétées à peu près de la même façon dans la rédaction de l'évangile.

Tout autre que celle de ces faux docteurs est la situation des chrétiens authentiques : l'auteur, semble-t-il, tient à le dire, comme si ses lecteurs pouvaient prendre ombrage ou inquiétude de ce qui vient d'être dit au sujet des hérétiques. — « Quant à vous, vous avez onction », — l'onction ou le don de l'Esprit (cf. ACT. X. 38), principe de la connaissance supérieure qui appartient au croyant. Cette métaphore pourrait bien être déjà en rapport avec un rite (χρῖσμα est l'onction, et non l'huile d'onction), — soit un rite gnostique, auquel on opposerait par métaphore le don de l'Esprit, soit même déjà le rite chrétien, complémentaire du baptême. — « Du Saint », — soit Dieu, soit plutôt le Christ (cf. JN. VI, 69 ; X, 36), à qui l'onction est attribuée dans la suite de ce passage (II, 27). Ce qu'on lit dans notre épître touchant l'onction de l'Esprit est en affinité assez étroite avec les passages concernant l'Esprit dans les discours après la cène (cf. JN. XIV, 26 ; XV, 26 ; XVI, 13). — « Et tous », — en vertu de l'onction spirituelle, — « vous savez », — vous avez la vraie connaissance du mystère divin.

vous avez science. [21] Je vous ai écrit, non parce que vous ne savez pas la vérité, mais parce que vous la savez, et qu'aucun mensonge n'est de la vérité. [22] Qui est le menteur, sinon

La leçon : « vous savez *tous* » (πάντες, ms. B S), paraît préférable, parce que plus significative, à la leçon commune et plus facile : « vous savez *tout* » (πάντα). Il est probable que l'on vise ici indirectement les docteurs de la gnose, qui se regardaient comme les seuls spirituels et considéraient avec mépris les simples chrétiens : ceux-ci, quoi que prétendent les maîtres d'erreur, ont tous et l'Esprit et la science de Dieu. — « Je ne vous ai pas écrit parce que vous ne connaissez pas la vérité ». — Façon un peu gauche de signifier : « Si je vous ai écrit, ce n'est pas que vous ne connaissiez la vérité », — et que, par suite, vous ayez besoin que je vous l'enseigne, — « mais parce que vous la connaissez » — et que vous êtes capables de l'entendre. Cette subtilité s'explique par la même raison que « vous savez *tous* ». Il s'agit de rassurer les simples chrétiens sur la valeur de l'enseignement qu'ils ont reçu, pour qu'ils ne s'émeuvent pas des prétentions qu'affectent les docteurs gnostiques à la possession d'une vérité supérieure. Remarquer l'emploi de l'aoriste (ἔγραψα), comme dans la répétition ci-dessus rencontrée (II, 14). — « Et qu'aucun mensonge n'est de la vérité ». — Le troisième « que » (ὅτι) fait difficulté ; mais on n'obtient aucun sens satisfaisant si on le prend en troisième « parce que », ni si l'on traduit : « Je ne vous ai pas écrit *que* vous ne connaissez pas la vérité, mais *que*... et qu'aucun mensonge », etc. On doit plutôt entendre : « mais parce que vous connaissez la vérité et » savez « qu'aucun mensonge » — le mensonge, ce sont les doctrines gnostiques, ainsi qu'il va être expliqué — « n'est de la vérité », — n'appartient à la vraie gnose, à la révélation divine. L'auteur ne s'est pas aperçu qu'il paraissait enlever à sa lettre toute raison d'être, préoccupé qu'il était de faire passer, avec la lettre, l'évangile et tout le bagage johannique, sans se donner l'air de vouloir introduire dans l'Eglise une gnose nouvelle et étrangère à l'enseignement apostolique.

L'auteur explique ce qu'il entend par mensonge. — « Qui est le menteur ? » — Le menteur est celui qui colporte une doctrine opposée à celle que l'épître recommande comme la vérité chrétienne. Il va sans dire que la question de bonne foi, en ce qui regarde ces docteurs inconnus, ne se pose pas de la même façon pour l'historien que pour notre auteur. Pour celui-ci, les apostats ne sont pas seulement des égarés, mais des fourbes. Nous ignorons dans quelle mesure ce juge-

celui qui nie que Jésus soit le Christ? Celui-là est l'Antichrist, niant le Père et le Fils. Quiconque nie le Fils n'a pas non plus le Père ; qui confesse le Fils a aussi le Père.[23] Ce que vous avez appris dès le commencement, que cela reste en vous. Si reste en vous ce que dès le commencement vous avez appris, vous aussi dans le Fils et dans le Père vous resterez. [25] Et telle est la

ment put être justifié, mais on ne court aucun risque à le supposer inconsciemment partial et fort exagéré. — « Sinon celui qui nie que Jésus soit le Christ? ». — L'erreur ainsi formulée pourrait être, comme dans l'évangile johannique, celle des Juifs, qui refusent à Jésus la qualité de Messie; mais, comme il s'agit d'une erreur christologique, professée par des docteurs qui se sont séparés de l'Eglise, on doit l'entendre d'une distinction faite par la fausse gnose entre la personnalité humaine de Jésus et la personnalité transcendante du Christ (cf. IV, 2). — Celui-là », — par la profession d'une pareille doctrine, — « est l'Antichrist », — conformément à ce qui a été dit d'abord (II, 18); — « il nie le Père et le Fils ». — Car il nie le premier, en niant le second, ainsi qu'il va être expliqué. — « Quiconque nie le Fils », — en niant que Jésus soit le Christ, — « n'a pas non plus le Père », — ne connaît ni n'honore Dieu comme il faut. — « Qui confesse le Fils », — regardant Jésus comme Fils de Dieu et Christ, — « a aussi le Père », — est en possession de Dieu par la véritable foi en Dieu (cf. JN. XIV, 9; XV, 23-24). L'auteur entend que Dieu s'est manifesté dans le Christ Jésus. De là vient la rigueur subtile de son langage.

Cette foi est celle qui a été enseignée dès l'abord aux croyants. — « Vous, ce que vous avez appris dès le commencement », — la doctrine que vous ont prêchée ceux qui vous ont annoncé la foi du Christ, et qu'est censé confirmer ou éclairer le don de l'Esprit (cf. JN. XIV, 26), — « que cela demeure en vous », — pour que vous demeuriez en Dieu. L'auteur, en effet, paraît déjà avoir en pensée l'idée du chrétien demeurant en Dieu, et joue sur le mot « demeurer », comme sur un terme familier du langage chrétien, sans doute parce qu'il se réfère implicitement à l'évangile (JN. XV, 7-10). — « Si en vous demeure ce que dès le commencement vous avez entendu », — la vraie foi du Christ, du Fils et du Père, ou plutôt le Fils et le Père, objet de cette foi, — « vous aussi », — de votre côté, et par cela même, — « demeurerez dans le Fils et dans le Père », — leur étant unis par la vraie foi du Christ. — « Et telle est la promesse que lui-même », — le Fils,

promesse qu'il nous a faite : la vie éternelle. [26] Je vous ai écrit cela touchant ceux qui veulent vous séduire. [27] Et vous, l'onction que vous avez reçue de lui demeure en vous, et vous n'avez pas besoin que personne vous instruise ; mais, selon que son onction vous instruit de tout, qu'elle est véridique et qu'elle n'est point mensonge, et selon qu'elle vous a instruits, vous demeurez en lui.

le Christ, — « nous a faite » — maintes fois dans l'évangile (III, 15 ; IV, 14 ; VI, 40 ; X, 78 ; XIV, 19 ; XVII, 2), à savoir — « la vie éternelle », — dont sont exclus ceux qui n'ont pas la foi véritable. L'immortalité que promettent tous les mystères n'est donnée que dans le mystère chrétien et dans les communautés qui retiennent la vraie foi de ce mystère.

« Je vous ai écrit cela touchant ceux qui vous séduisent », — qui voudraient vous entraîner dans leur erreur. Retour sur ce qui vient d'être dit (II. 18-25), et pour répéter la subtilité déjà énoncée (II, 21-22) touchant le caractère superflu de l'avertissement. — « Et pour ce qui est de vous, l'onction que vous avez reçue de lui », — du Christ, — « demeure en vous », — vous révélant la vraie science de Dieu, — « et vous n'avez pas besoin que personne », — pas même moi, — « vous instruise » ; — à plus forte raison n'avez-vous pas à faire attention aux docteurs de mensonge ; — « mais, selon que son onction », — leçon des meilleurs manuscrits ; leçon commune : « l'onction même » (αὐτό, au lieu de αὐτοῦ), — « vous instruit de tout », — comme il a déjà été dit (II, 20-21), — « qu'elle est vraie », — révélation de vérité, — « et qu'elle n'est point mensonge », — comme la prétendue gnose, — « et selon qu'elle vous a instruits, vous demeurez en lui », — c'est-à-dire dans le Christ. La construction est embarrassée (ἀλλ'ὡς .. καὶ καθώς), et plusieurs croient devoir détacher la finale : « Et selon qu'elle vous a instruits », en prenant le verbe (μένετε) à l'impératif : « demeurez en lui ». Mais il semblerait que l'exhortation ne commence qu'avec le verset suivant et que la répétition de l'impératif, dans les conditions où elle se présenterait, pourrait dépasser la mesure de platitude que se permet l'auteur. Il ne paraît pas impossible néanmoins, vu que ce qui suit est d'un tout autre caractère et d'une tout autre langue, faisant d'ailleurs une suite naturelle à l'exhortation sur la fuite du monde (II, 15-17), que la finale soit réellement à détacher comme transition ménagée après ce qu'on vient de lire touchant les faux docteurs (II, 18-27), — et qui serait

[28] Et maintenant, enfants, demeurez en lui, afin que, lorsqu'il se révélera, nous ayons assurance et ne soyons pas confondus par lui en son avènement. [29] Si vous savez qu'il est juste, vous reconnaissez que quiconque pratique la justice est aussi né de

une addition rédactionnelle, — pour rejoindre la suite du document primitif. Dans cette hypothèse, qui pourrait bien être la plus vraisemblable, ce qui précède devrait être lu (avec le ms. B) : « Vous n'avez pas besoin que personne vous instruise, mais (ἀλλά, au lieu de ἀλλ'ὡς) son onction vous instruit », etc., ou bien (la leçon de B ayant toute chance d'être une correction voulue) il faudrait arriver à la même idée en supposant la phrase incomplète et en sous-entendant un verbe : « mais (vous êtes instruits) selon que son onction vous instruit », etc.

IV. — Les enfants de Dieu. L'amour

« Et maintenant, enfants ». — Même apostrophe (τεκνία) que dans l'exhortation du commencement (II, 1, 12). — « Demeurez en lui », — par la constance de la foi et par l'obéissance, — « afin que, s'il est révélé », — quand il apparaîtra (cf. Col. III, 4) pour le grand jugement, — « nous ayons assurance » — devant lui par la conscience de l'avoir bien servi, — « et que nous ne soyons pas confondus par lui en son avènement », — la « parousie » du Christ. Et pourtant, dans le verset suivant, qui est étroitement lié à celui-ci, il n'est question que de Dieu, et non du Christ, sans que rien indique ce changement. Comme notre verset ne paraît point rédactionnel, on est fondé à se demander si le sens du premier auteur n'aurait pas été : « Demeurez en Dieu » (ce qui s'accorderait avec la conclusion du v. 17), et si la manifestation et l'avènement ne concerneraient pas aussi Dieu comme juge des hommes, idée qui préparerait ce qu'on lit ensuite : — « Si », — puisque, — « vous savez qu'il est juste, vous reconnaissez », — en conséquence et par conclusion légitime, — « qu'aussi bien, quiconque pratique la justice est né de lui ». — « Lui » ne peut être que Dieu, et ce sens résulte expressément de la suite. Professant que Dieu est juste, le chrétien reconnaît en même temps et par là, en vertu de ce principe, que celui qui pratique la justice est enfant de Dieu. Le verbe (γινώσκετε) pourrait se traduire par l'impératif ; mais l'auteur ne se flatte pas d'apprendre à des chrétiens qu'ils sont enfants

lui. III [1] Voyez quel amour nous a donné le Père : que nous soyons appelés enfants de Dieu, et que nous le sommes. C'est pourquoi le monde ne nous reconnaît pas, parce qu'il ne le reconnaît pas. [2] Très chers, maintenant nous sommes enfants

de Dieu, il marque seulement le rapport de cette qualité avec la justice, qualité de Dieu, à laquelle on reconnaît aussi ses enfants, et il insiste ensuite sur l'honneur et l'avantage de la filiation divine. Le rappel de cette filiation marque un rapport avec la doctrine évangélique (JN. I, 12 ; III, 3), mais l'interprétation morale qui en est donnée montre en même temps que la pensée de l'auteur est dans un courant de mysticisme moins spéculatif que celui de l'évangile.

Le titre et la qualité réelle d'enfants de Dieu, qui sont attribués aux croyants, attestent le grand amour que Dieu a pour les hommes. — « Voyez quel amour nous a accordé le Père : que nous soyons » — ainsi, par l'effet de la génération spirituelle dont il vient d'être parlé, — « appelés enfants de Dieu, et que nous le sommes ». — Il ne s'agit pas que d'un nom, d'un titre, mais d'une réalité profonde, qui va être définie dans la ressemblance avec Dieu (III, 2), sans que soient nettement précisés le principe et la nature de cette ressemblance, l'auteur continuant d'en décrire l'aspect moral, sainteté (III, 3), justice (III, 7), charité (III, 16) ; mais une communion spirituelle et mystique avec Dieu est impliquée dans cette moralité, puisque la filiation divine est, à la fois, manifestée et consommée en ce que, dans la vie éternelle, l'élu devient tout à fait semblable à Dieu en le voyant tel qu'il est ; l'assimilation mystique est donc déjà commencée invisiblement dans le fidèle par l'union à Dieu, le rédacteur de l'épître dirait par l'onction divine et le don de l'Esprit. — « Pour cela », — pour cette raison, — « le monde ne vous reconnaît pas », — il n'a pas soupçon de l'éminente dignité, de l'immense avantage qui est le vôtre en cette qualité d'enfants de Dieu, — « parce qu'il ne le reconnaît pas ». — Ne sachant pas véritablement ce qu'est Dieu, le monde ne sait pas mieux ce que sont les enfants de Dieu. L'auteur parle du monde en général, non des faux docteurs dont il a été question plus haut ; il s'agit donc du monde incroyant, et l'on n'est pas invité à supposer en ce qui est dit de la méconnaissance de Dieu une allusion aux spéculations des gnostiques sur le premier principe.

Rien ne fait soupçonner aux incroyants le privilège du chrétien, parce que la manifestation sensible de la gloire qui en doit résulter est réservée à l'avenir éternel. — « Très chers ». — Apostrophe

de Dieu, et ce que nous serons n'est point encore mis au jour. Nous savons que, quand il sera manifesté, nous serons semblables

(ἀγαπητοί) déjà rencontrée (II, 7). — « Maintenant », — dès la vie présente, — « nous sommes enfants de Dieu » — véritablement, comme il vient d'être dit, — « et n'est pas encore mis au jour ce que nous serons » — plus tard, dans la vie éternelle, en conséquence de cette filiation qui nous est acquise présentement. L'auteur ne veut pas dire que le croyant cessera d'être enfant de Dieu pour devenir quelque chose de plus grand, mais que, pour l'instant, cette qualité d'enfant de Dieu n'est que la garantie de la gloire éternelle qui en doit résulter, cette gloire n'étant pas comprise comme une dignité supérieure, mais bien plutôt comme la réalisation complète et sensible de la filiation inaugurée maintenant dans le mystère de la foi. — « Nous savons » — par l'Evangile et par l'intuition de la foi, — « que quand ce sera manifesté ». — quand apparaîtra ce que nous devons être, — « nous lui serons semblables », — nous serons semblables à Dieu. On peut traduire, et plus correctement peut-être : « Nous savons que, s'il est manifesté » — c'est-à-dire : — « quand il se manifestera », — « nous lui serons semblables ». « Lui » ne peut être que Dieu ; « il », celui qui se manifeste, ne peut être aussi que Dieu, ou bien la phrase comporterait une équivoque insupportable. Mais si celui qui se manifeste est Dieu, c'est également lui qui est le sujet de la parousie dans la première phrase de notre paragraphe (II, 28), dont il paraît bien que s'inspire la présente assertion (ἐὰν φανερωθῇ, dans les deux cas, avec répétition consciente dans le second, et même sens pour les deux). On pourrait donc se demander si l'auteur admettait la résurrection des morts, celle du Christ et la parousie, au sens où les comprenait la tradition commune du christianisme. La façon dont s'effectue, d'après lui, l'assimilation des élus à Dieu en ferait presque douter. — « Nous lui serons semblables parce que nous le verrons comme il est ». — On ferait, semble-t-il, violence au texte, en entendant que, le semblable n'étant connu que par le semblable, nous connaîtrons Dieu parce que nous lui ressemblerons. Cette idée peut n'être pas étrangère à la pensée de l'auteur, mais elle n'est pas au premier plan. L'auteur dit que la vision de Dieu rendra le croyant semblable à Dieu (cf. II Cor. III, 18) ; mais rien n'empêche d'admettre qu'il conçoit une adaptation de l'homme à la vision par la vision même, si toutefois il n'enseigne ouvertement cette adaptation dans ce qu'il dit de la ressemblance à Dieu. Bien que l'on puisse sau-

à lui, parce que nous le verrons comme il est. [3] Et quiconque a

ver par là le rapport de notre passage avec la parousie, et l'unité de la perspective théologique dans l'ensemble de l'épître, il paraît arbitraire de rapporter au Christ glorieux l'assertion : « Nous lui serons semblables parce que nous le verrons comme il est », la formule n'ayant guère de sens que par rapport à la transcendance de Dieu dans la doctrine johannique (cf. JN. I, 18 ; V, 37 ; VI, 46), et l'idée de Dieu, dont les chrétiens sont les enfants, dominant tout ce développement. Cependant le Christ est si bien présent à la pensée de l'auteur qu'on le retrouve aussitôt.

« Et quiconque a cet espoir en lui », — en Dieu, de lui devenir semblable dans les conditions qui viennent d'être dites, — « se sanctifie » — doit se purifier (ἁγνίζειν). Terme cultuel, en rapport particulier avec le culte du temple et les pèlerinages (cf. JN. XI, 55 ; ACT. XXI, 24, 26 ; XXIV, 18). — « Comme lui est saint », — pur et sanctifié (cf. JN. XVII, 19). « Lui » (ἐκεῖνος) ne peut être que le Christ ; car c'est le même « lui » dont on va dire (III, 5) qu'il a porté nos péchés. Force est d'admettre, ou bien que la pensée de l'auteur à d'étranges soubresauts, ou bien que sa théologie et sa christologie ne sont pas les mêmes que celles du quatrième évangile ni celles de Paul, et qu'il donne dans ce qui a été appelé plus tard le monarchianisme ou le sabellianisme. Il peut passer du Père au Fils, de Dieu au Christ, sans transition, parce que le Christ est Dieu manifesté et qu'il n'acquiert une personnalité distincte, — si toutefois il ne l'acquiert pas seulement en apparence ou par une sorte de distinction logique, — que par l'incarnation ; auparavant, il n'y avait que la parole de la vie, la vie qui était dans le Père et qui s'est manifestée à nous. Cette façon d'entendre le rapport de Dieu et du Christ permettrait de déterminer la signification précise du « lui » (ἐκεῖνος) appliqué au Christ, en des conditions telles qu'il paraîtrait devoir se rapporter à Dieu, alors que visiblement il désigne Jésus : c'est que dans la réalité il se rapporte à Dieu en tant que celui-ci s'est manifesté dans le Christ. Si cette hypothèse est fondée, l'espèce de lourde parenthèse qui surcharge maintenant le prologue (I, 2) pourrait être un élément du document primitif, que le rédacteur du prologue aurait retenu ; et surtout l'on s'explique ce qui a été dit de la parousie (II, 28), qui s'entend naturellement du Christ, et qui pourrait sans difficulté s'entendre ainsi.

C'est seulement pour y appuyer son exhortation que l'auteur fait appel à la croyance, et il poursuit, avec son ordinaire subtilité de lan-

cet espoir en lui se sanctifie, comme Lui est saint. [4] Quiconque fait le péché fait aussi l'illégalité, et le péché est l'illégalité. [5] Et vous savez que Lui est apparu pour emporter les péchés et que péché en lui n'est pas. [6] Quiconque en lui demeure ne pèche pas ;

gage, le développement de sa moralité. — « Quiconque fait le péché, fait aussi », — par la même occasion, — « l'illégalité », — ce qui est contraire à l'ordre divin ; le pécheur se met en contravention avec la loi de Dieu. Certaine gnose enseignait, — et l'on pouvait forcer en ce sens la doctrine de Paul, — que le spirituel, quoi qu'il fasse, ne saurait pécher, parce qu'il n'est pas de loi pour lui, mais seulement pour le vulgaire des hommes charnels ; pas de péché (ἁμαρτία) là où il n'y a pas violation de loi (ἀνομία). — « Et le péché est l'illégalité ». — Ceux-là se trompent lourdement qui croient pouvoir se permettre les actes que la morale chrétienne regarde comme des péchés, car ces péchés sont bien réellement des offenses à Dieu. C'est pourquoi la profession chrétienne est incompatible avec le péché. — « Et vous savez que lui », — « celui-là » (ἐκεῖνος) — « est apparu pour emporter les péchés ». — On peut entendre qu'il les a effacés en les expiant, par sa propitiation (cf. I, 7) ; le sens d'enlever, emporter sur soi, le rapport avec Isaïe (LII, 4, 9), et l'emploi d'Isaïe dans le quatrième évangile (I, 29) sont d'autant moins à considérer que l'auteur ajoute : — « et il n'est pas de péché en lui ». — Nul contact et l'on peut dire nul rapport de Dieu-Christ avec le péché ; le Christ ne s'est occupé du péché que pour le faire disparaître, et l'on peut dire qu'il n'y a pas touché, qu'il n'en a été aucunement touché. De même le péché ne subsiste pas dans le chrétien : la propitiation du Christ ne le couvre pas, elle l'élimine ; et le chrétien ne doit plus avoir, il n'a plus rien de commun avec le péché. — « Quiconque demeure en lui ne pèche pas », — sans doute parce que sa foi, son union au Christ, le préservent de chute ; — « quiconque pèche ne l'a pas vu ni ne l'a reconnu ». — Quiconque tombe réellement dans le péché montre par là même qu'il n'est pas dans la vraie foi, qu'il ne connaît pas véritablement Dieu ni le Christ. Cette assertion absolue ne semble pas s'accorder très bien avec ce qui a été dit plus haut (I, 8-10 ; II, 1) de l'illusion où sont ceux qui s'imaginent être exempts de péché, et du recours, perpétuellement ouvert pour le croyant, à la propitiation du Christ. On ne peut guère douter pourtant que ce soit le même auteur qui, dans les deux cas, disserte sur le péché, et contre les tenants de la fausse gnose. Peut-être, dans notre passage, l'auteur a-t-il en vue le péché commis régu-

quiconque pèche ne l'a pas vu ni ne l'a reconnu. [7] Enfants, que personne ne vous séduise : qui pratique la justice est juste, comme Lui est juste [8]. Qui pratique le péché est du diable, parce que, depuis le commencement, le diable pèche. A cette fin est

lièrement et sans scrupule par le faux gnostique, pour lequel il n'existe pas de loi ni de péchés à proprement parler ; le vrai croyant ne pèche pas de la sorte, et qui pèche ainsi ne saurait être un vrai croyant. Si l'auteur se contredit, comme il est possible, et qu'il professe l'impeccabilité absolue du vrai croyant, il ne serait pas aussi éloigné qu'il pense de la doctrine qu'il combat ; car une telle impeccabilité ne serait que théorique et illusoire. Mais la suite permet, semble-t-il, de s'en tenir au sens atténué qui vient d'être suggéré.

« Enfants ». — Même apostrophe qu'au début de la présente exhortation (II, 28), et qui marque seulement une reprise de celle ci. — « Que nul ne vous séduise ». — L'auteur, en ce qu'il vient d'écrire, visait donc des séducteurs, des gens qui ruinaient la morale en s'autorisant d'un faux dogme ; lui-même tire argument de cette morale relâchée contre le dogme qui l'autorise. Si l'on en juge par l'ensemble de ses instructions, il s'agit bien de gnostiques et non pas de chrétiens laxistes qui auraient voulu abuser de la doctrine de Paul sur la justification par la foi seule. — « Qui pratique la justice », — en imitant le Christ, — « est juste, comme lui », — le Christ (ἐκεῖνος) est juste ». — Reprise de l'idée plus haut énoncée (II, 9), au sujet du juste qui est né de Dieu : ce qui confirme l'hypothèse qui vient d'être suggérée touchant l'essentielle identité de Dieu et du Christ. — « Qui pratique le péché est du diable » — On ne dit pas que le pécheur est né du diable, bien que le rapport soit conçu comme parallèle à celui qui unit le juste à Dieu ; mais la transmission du péché n'est pas une génération ni une nouvelle naissance, n'étant pas communication de vie ; du reste, l'auteur n'hésitera pas à appeler les pécheurs « enfants du diable » (III, 10). — « Parce que, depuis le commencement, le diable pèche », comme il est dit dans l'évangile (JN. VIII, 44), auquel notre passage fait écho. Le « commencement » paraît devoir s'entendre et du commencement du monde, et du commencement du péché pour le diable et dans l'humanité ; depuis le commencement du monde le diable pèche et fait pécher les hommes. Aussi bien est-ce pour ruiner cette action du diable que le Christ a paru. — « A cette fin le Fils de Dieu s'est manifesté », — Dieu s'est manifesté comme Fils dans le Christ, — « de dissoudre les œuvres du diable », — ce qu'on pourrait appe-

apparu le Fils de Dieu, de dissoudre les œuvres du diable. [9] Quiconque est né de Dieu ne fait pas de péché, parce que sa semence en lui demeure ; et il ne peut pas pécher, parce qu'il est né de Dieu. [10] En ceci sont manifestes les enfants de Dieu et les enfants du diable : qui ne fait point justice n'est pas de Dieu, ni celui

ler la chaîne des péchés dans l'histoire des hommes. Nonobstant le moralisme de l'auteur, le mythe du renouveau universel ne laisse pas de subsister dans l'idée du Christ substituant le règne de la justice à celui du péché.

Sur quoi l'auteur revient à l'impeccabilité (relative ?) du vrai croyant (III, 6) et rattache ce privilège à sa qualité d'enfant de Dieu (II, 29). — « Quiconque est né de Dieu ne fait pas de péché ». — Ceci n'est pas une exhortation à éviter le péché, mais l'assertion déjà rencontrée (III,6 ; cf. V, 18), qui revient en termes aussi absolus quant à l'apparence et qui sont à expliquer de la même façon. L'on nous dit la raison de cette impeccabilité. — « Parce que sa semence », — la semence de Dieu, — « demeure en lui »,—dans le croyant ; — « et » — celui-ci — « ne peut pas pécher parce qu'il est né », — il a été engendré — « de Dieu ». — La filiation divine du croyant ne pouvait pas être énoncée en termes plus énergiques ni plus imprégnés de réalisme mystique (cf. REITZENSTEIN, *Die hell. Mysterien religionen*[1], 23) : le vrai chrétien est engendré de Dieu moyennant un germe qui subsiste et qui a pour effet de rendre l'homme impeccable comme Dieu. Le germe en question est il la parole (cf. LC. VIII, 11 ; JAC. I, 18 ; I PIER. I, 23), ou bien l'Esprit ? C'est plutôt l'Esprit divin en tant que principe de vie (cf. JN. I, 12-13 ; III. 3, 5-9). Mais l'auteur ne s'arrête pas à la considération de ce principe transcendant, sur lequel il pourrait, en cet endroit, n'avoir pas d'idée bien précise : fidèle à son point de vue moral, il va dire à quoi se reconnaissent les enfants de Dieu et les enfants du diable. — « En ceci », — en ce qui va être dit, — « sont manifestes », — se révèlent, sont reconnaissables respectivement, — « les enfants de Dieu et les enfants du diable : — « qui ne fait point justice n'est point de Dieu ». — C'est le signe infaillible ; qui fait justice est enfant de Dieu, qui ne fait pas justice est enfant du diable. Et comme le point essentiel de la justice, de la perfection morale, est l'amour du prochain, l'on ajoute par manière de précision : — « ni celui qui n'aime pas son frère ». — Le cas d'un « enfant de Dieu » qui, par le péché, deviendrait enfant du diable, n'est pas envisagé ; et même, dans la logique du présent développement, il n'est pas à envi-

qui n'aime pas son frère. [11] Parce que tel est le message que vous avez entendu dès le commencement : que nous nous aimions les uns les autres [12]. Pas comme Caïn, (qui) était du malin et (qui) tua son frère. Et pourquoi le tua-t-il ? Parce que (ses) œuvres à lui étaient mauvaises, tandis que celles de son frère étaient justes.

[13] Ne vous étonnez pas, frères, si le monde vous hait. [14] Nous savons que nous avons passé de la mort à la vie, parce que

sager (affinité de conception avec II, 19) ; et ce n'est pas précisément l'indifférence à l'égard des péchés de faiblesse qui est ici combattue, c'est la défaillance morale, comme telle, dont la possibilité paraît niée pour le vrai chrétien. Considération mystico-théologique d'une question morale. Mais l'auteur n'entend pas signifier simplement que le chrétien cesse d'être lui-même en péchant.

L'auteur s'étend sur cette charité nécessaire, caractéristique des enfants de Dieu. — « Parce que tel est le message que vous avez entendu dès le commencement », — quand l'Evangile vous a été enseigné (cf. II, 7) : — « que nous nous aimions les uns les autres » — C'est le grand précepte du Seigneur dans l'évangile johannique (cf. JN. XV, 12). — « Pas comme Caïn fut du malin ». — Le chrétien ne doit pas ressembler à Caïn, qui devint le premier enfant du diable parce qu'il prit en haine Abel — « et tua son frère ». — En cet exemple de Caïn l'auteur continue de commenter le passage de l'évangile (JN. VIII, 41, 44) déjà cité. — « Et pourquoi le tua-t-il ? Parce que ses œuvres », — à lui Caïn, — « étaient mauvaises », — enfant qu'il était du diable, — « tandis que celles de son frère étaient justes », — enfant qu'il était de Dieu. Le meurtre d'Abel par Caïn fut la conséquence et le témoignage réel de cette différence qui existait entre les deux hommes et entre leurs œuvres. Caïn devient ainsi le type du monde incrédule et persécuteur, Abel le type des chrétiens fidèles et persécutés.

Comme Caïn haïssait Abel, le monde, où règne le démon, a pris en aversion les chrétiens. — « Ne vous étonnez pas, frères, si le monde vous hait ». — L'évangile (JN. XV, 18-19) parlait déjà de cette haine, et en regard du précepte de la charité. — « Quant à nous », — qui ne sommes plus du monde. — « nous savons que nous avons passé de la mort » — du péché, — « à la vie » — éternelle, par la foi, dans l'union au Christ, et que nous sommes ainsi devenus enfants de Dieu, moyen-

nous aimons (nos) frères. Qui n'aime pas reste en la mort. [15] Quiconque hait son frère est homicide, et vous savez qu'aucun homicide n'a la vie éternelle demeurant en lui. [16] A cela nous avons reconnu l'amour, que Lui pour nous a donné sa

nant son germe de vie déposé en nous, — « parce que nous aimons nos frères », — l'amour du prochain étant le signe auquel on reconnaît les enfants de Dieu. — « Qui n'aime pas reste dans la mort », — dans l'état de l'homme pécheur, voué à la mort éternelle. La raison est que — « quiconque hait son frère est homicide » — au moins de sentiment, comme Caïn l'a été en fait (ἀνθρωποκτόνος accuse encore ici l'influence de JN. VIII, 44). — « Et vous savez qu'aucun homicide n'a la vie éternelle demeurant en lui ». — Ainsi la vie éternelle est le germe divin qui demeure dans le croyant (III, 9) et qui, dès qu'il a été déposé en lui, l'a constitué enfant de Dieu. C'est pourquoi nul homme qui hait son prochain ne saurait être enfant de Dieu ; il ne peut être qu'enfant du diable et rester dans la mort. La destinée de Caïn figure celle du pécheur (cf. GEN. IX, 6 ; IV, 14, 24). Mais il va de soi que les pécheurs sont exclus du royaume de Dieu.

Au lieu d'être homicide par la haine, et enfant du diable, le chrétien, enfant de Dieu, doit donner sa vie pour ses frères, à l'exemple du Christ. — « A cela nous avons reconnu la charité », — nous avons appris ce que par nature elle est, — « que lui », — le Christ (toujours ἐκεῖνος : cf. V. 7), comme le dit l'évangile (JN. X, 11 ; XV, 13), — « a mis bas sa vie pour nous ». — Un peu plus loin (III, 17) on va lire : « la charité de Dieu », et bien que la désignation simple de « la charité », sans aucun complément, fournisse un sens intelligible, cet emploi absolu du mot a de quoi surprendre, l'abstraction ici étant moins naturelle qu'elle nous paraît à raison de nos habitudes d'esprit. La Vulgate lit : « la charité de Dieu », et l'on ne doit pas trouver cette leçon plus facile, vu que le rapprochement de « Dieu » et de « lui » suggère un sens monarchien que la tradition a pu fort bien vouloir éviter en supprimant le mot « Dieu ». Mais, que l'on admette ou non la suppression, ce sens monarchien paraît avoir été celui de l'auteur. Comme lui, — « nous aussi, nous devons pour les frères mettre bas » — nos — « vies ». — Ce n'est pas la continuité du dévouement qui est ici visée (τὰς ψυχὰς θεῖναι s'entend de la mort volontairement acceptée), mais l'acte suprême du dévouement, le sacrifice de la vie. La charité doit aller jusque-là en certains cas ; mais les occasions ne manquent pas d'un moindre dévouement qui

vie : nous aussi nous devons donner pour les frères nos vies. [17] Mais celui qui, ayant les biens du monde et voyant son frère dans le besoin, lui ferme son cœur, comment l'amour de Dieu demeure-t-il en lui ?

[[18] Enfants, n'aimons pas en parole ni de la langue, mais en acte et en vérité. [19] A cela nous reconnaîtrons que nous sommes de la vérité, et devant lui nous persuaderons notre cœur, [20] que, si le cœur nous condamne, Dieu est plus grand

est tout aussi obligatoire. — « Mais qui a les biens du monde, et qui, voyant son frère avoir besoin, lui ferme son cœur », — se resserre envers lui en ne lui apportant pas secours (cf. JAC. II, 15-16), — « comment l'amour de Dieu demeure-t-il en lui ? » — Est-il possible de dire que cet homme sans entrailles a de la charité ? Comme plus haut (II, 5), la charité de Dieu peut s'entendre de l'amour qu'on a pour Dieu, mais on pourrait tout aussi bien, et peut-être mieux encore, entendre l'amour dont Dieu nous a donné l'exemple dans le Christ (cf. III, 1).

V. — La foi du Christ et l'amour

Un mot d'exhortation directe conclut la leçon de la charité et sert de transition à la leçon de l'orthodoxie. — « Enfants » (cf. III, 17), n'aimons pas » — seulement — « en parole ni par la langue », — ce qui n'est rien si la réalité des sentiments et des œuvres ne s'y joint, — « mais en action et en vérité », — la charité active étant la seule véritable. Au mot « vérité » s'attache un peu artificiellement le développement suivant. Il s'agissait de la sincérité de l'amour, et on va parler de la croyance vraie, mais envisagée dans le sujet croyant. — « A ceci nous reconnaîtrons que nous sommes de la vérité ». — Locution équivalente à « être de Dieu » par la connaissance de la vraie foi. Que l'on rapporte les mots : « à ceci » (ἐν τουτῷ), à ce qui précède, contrairement à l'usage de notre épître, ou bien à ce qui suit, le reste de la phrase est un galimatias dont on ne saurait dégager un sens bien net. — « Et devant lui nous persuaderons notre cœur ». — Déviation de la pensée. On attendait le signe auquel on reconnaîtra qu'on est dans la vérité, et maintenant il faut se persuader — « que, si le cœur nous condamne », — si notre conscience nous blâme, — « Dieu est plus grand que notre cœur, et qu'il connaît tout ». — Si l'on a égard à ce qui suit, ces propos subtils concernent la situation

que notre cœur et qu'il connaît tout. [21] Très chers, si le cœur ne nous condamne pas, nous avons confiance en Dieu, [22] et, ce que nous demandons, nous l'obtenons de lui, parce que nous gar-

du chrétien coupable, qui doit s'attendre à trouver en Dieu un juge sévère, parce que supérieur à cette conscience même et connaissant le secret de celle-ci. Et si l'on ne se résigne pas à regarder le texte comme irrémédiablement altéré, ou la pensée de l'auteur comme irréductible à un sens logiquement équilibré, on peut rattacher le commencement du verset à ce qui précède : « En cela », — à la charité effective, — « nous reconnaîtrons que nous sommes de la vérité, et devant lui nous persuaderons », — nous aurons ou mettrons en paix (?) — « notre cœur », — c'est-à-dire notre conscience ; — « parce que, si notre cœur nous condamne », — si notre conscience n'est point en règle sur ce point de la charité, nous ne pouvons rien attendre de Dieu que le châtiment (le second ὅτι étant négligé dans l'explication du v. 20). Toutefois, si cette dernière idée paraît bien être celle du texte, l'explication de la proposition : « Et devant lui nous persuadons nos cœurs », est arbitraire, on ne peut se le dissimuler, et en cet endroit le texte doit être ou lacuneux ou altéré, à moins qu'il n'y ait lacune et altération. Eu égard au contexte, on ne saurait entendre (avec BAUMGARTEN, 208, et après Luther) : la charité fraternelle étant le signe auquel se reconnaissent les enfants de la vérité, si notre conscience ne nous reproche pas un manque de charité, nous pouvons être en joie devant Dieu (interprétation libre de : « et devant lui nous persuaderons notre cœur ») ; que si notre conscience nous rend mauvais témoignage, tranquillisons-nous quand même, sachant que Dieu nous connaît mieux que nous ne nous connaissons, et qu'il nous pardonne, parce que nous l'aimons malgré nos faiblesses.

« Très chers (cf. III, 2), si le cœur ne nous condamne pas », — hypothèse corrélative à la précédente et y faisant contraste, — « nous avons confiance en Dieu », — nous pouvons en toute assurance recourir à lui, ce qui n'est pas jugé possible dans l'hypothèse d'une conscience coupable, — « et ce que nous demandons, nous l'obtenons de lui », — nos prières ne peuvent manquer d'être exaucées, — « parce que nous gardons ses préceptes et que nous faisons ce qui lui plaît ». — Mais maintenant l'auteur a en tête comme précepte principal celui de la foi au Christ, le précepte de la charité y étant d'ailleurs coordonné, parce qu'il vient du Christ et que le Christ en a procuré le parfait exemple.

dons ses préceptes et que nous faisons ce qui lui plaît. [23] Et tel est son précepte : que nous croyions au nom de son Fils Jésus-Christ, et que nous nous aimions les uns les autres, comme il nous en a donné précepte. [24] Et qui garde ses préceptes demeure en lui, et lui en celui-là ; et à cela nous reconnaissons qu'il demeure en nous : à l'Esprit dont il nous a fait don.

IV [1] Très chers, ne croyez pas à tout esprit, mais éprouvez si les esprits sont de Dieu, parce que beaucoup de faux prophètes

— « Et tel est son précepte », — le précepte de Dieu : — « que nous croyions au nom de son Fils Jésus-Christ », — c'est-à-dire à la personnalité, qualité, mission divines de Jésus en tant que Fils de Dieu, — « et que nous nous aimions les uns les autres, comme il nous en a donné précepte » — en l'évangile (JN. XIII, 34 ; XV, 12). Noter que le précepte est, au commencement de la phrase, celui de Dieu, et qu'il se trouve être, à la fin, celui du Christ. — « Et qui garde ses préceptes », — les préceptes de Dieu ou ceux du Christ, applications variées de la charité, — « demeure en lui », — en Dieu ou dans le Christ, — « et lui » — Dieu ou le Christ — « en celui-là ». — Il semble que l'idée de Dieu prime celle du Christ (cf. IV, 15) ; mais nous finissons par voir, sans aucun doute possible, que notre auteur ne distingue pas radicalement l'un de l'autre ; et c'est ce qui lui permet de passer si facilement de l'un à l'autre. — « Et à cela nous reconnaissons qu'il » — Dieu — « demeure en nous : à l'Esprit dont il nous a fait don ». — Rien ne paraît plus johannique ni plus naturel que cette conclusion ; mais la même idée reviendra plus loin dans les mêmes termes (IV, 13), et, bien que l'auteur ne haïsse pas les répétitions, comme ce qu'on va lire des maîtres d'erreur (IV, 1-4) a quelque apparence de surcharge (comme II, 18-27), et que l'exhortation à la charité a sa suite naturelle (IV, 7-11) après cette enclave, il est permis de conjecturer que ce qu'on vient de lire sur la permanence du croyant en Dieu et de Dieu dans le croyant moyennant l'Esprit (III, 24) a été anticipé pour amener la monition contre les faux docteurs. Il semble d'ailleurs que ce qui est dit ici de l'Esprit (III, 24 ; IV, 13-15) et, plus loin (V, 6-8), de son témoignage, vient aussi du rédacteur (cf. II, 27).

L'Esprit révèle au croyant la présence de Dieu en lui, et il se manifeste comme étant de Dieu par la confession de Jésus-Christ : il est d'autres esprits qui ne sont pas de Dieu et que l'on reconnaît précisément à ce qu'ils ne confessent pas Jésus-Christ comme il convient. — « Très chers (cf. III, 21), ne croyez pas à tout esprit », — n'attachez

sont arrivés au monde. [2] A ceci reconnaissez l'Esprit de Dieu : tout esprit qui confesse que Jésus-Christ est venu en chair est de Dieu ; [3] et tout esprit qui ne confesse pas Jésus n'est pas de Dieu ; et c'est (l'esprit) de l'Antichrist, dont vous avez entendu

pas foi à tout ce qui se présente comme révélation spirituelle ; — « mais éprouvez », — examinez (cf. I THESS. V, 21), — « les esprits » — dans leurs manifestations, pour vous assurer — « s'ils sont de Dieu » ; la précaution est nécessaire, — « parce que beaucoup de faux prophètes sont arrivés », — littéralement : « sortis » — « au monde » — s'y sont montrés dans le rôle qu'ils affectaient. Ce sont les antichrists » dont il a été parlé précédemment (II, 18). Peut-être forcerait-on le sens du mot « sortir » (ἐξεληλύθασιν) en entendant (d'après II, 19) qu'ils sont sortis de la communauté pour enseigner au monde leurs fausses doctrines ; et cette sortie ne fait pas davantage allusion formelle à un monde d'esprits où ceux-là préexistaient et d'où ils seraient venus (cf. II JN. 7). — « A ceci », — au signe qu'on va dire, — « vous reconnaîtrez l'Esprit de Dieu », — l'Esprit qui est donné au chrétien et qui atteste la présence de Dieu en lui. — « Tout esprit », — formule qui individualise en quelque façon l'Esprit de Dieu dans chaque croyant, — « qui confesse » — non pas seulement le Seigneur Jésus, comme le voulait Paul (I COR. XII, 3), mais — « Jésus-Christ » — comme — « venu en chair », — ou bien : « Jésus » comme « Christ venu en chair » (le ms. B, la Vulgate, Irénée, Origène lisent ἐληλυθέναι : mss. SACL, ἐληλυθότα). Très johannique de forme (cf. JN. I, 14), cette profession de foi peut être dirigée soit contre le gnosticisme de Cérinthe, qui ne voulait pas reconnaître en l'homme Jésus la divinité en chair, le Fils de Dieu, l'éon Christ n'ayant été uni que transitoirement et comme superficiellement, à l'homme Jésus, soit contre le gnosticisme docète, que l'on voit, dans les lettres d'Ignace, contester la réalité physique de l'incarnation, l'humanité du Christ n'ayant été qu'une apparence. — « Est de Dieu ». — Cet esprit, qui dans le croyant professe la réalité de l'incarnation, est l'Esprit divin, dont le chrétien a reçu l'onction. — « Et tout esprit qui ne confesse pas Jésus » — dans les conditions qui viennent d'être dites, — « n'est pas de Dieu », — il n'en peut pas être, étant un esprit d'erreur, comme il va être dit (IV, 6) ; — « et cet » — esprit-là — « est celui de l'Antichrist ». — Esprit qui est aussi censé multiplié individuellement en ces hérétiques, dont il a été dit plus haut (II, 18, 22) qu'ils sont des antichrists, et même, on va nous le répéter, l'Antichrist attendu, —

dire qu'il vient, et qui maintenant est déjà dans le monde. [4] Vous, vous êtes de Dieu, enfants, et vous les avez vaincus, parce que plus grand est celui qui est en vous, que celui qui est dans le monde. [5] Eux sont du monde ; c'est pourquoi ils parlent d'après le monde, et le monde les écoute. [6] Nous, nous sommes de Dieu ; qui connaît Dieu nous écoute ; qui ne connaît pas Dieu ne nous

« dont vous avez entendu dire qu'il vient », — qu'il doit venir, — « et qui maintenant est déjà dans le monde ». — incarné qu'il est, pour ainsi dire, lui aussi, en tous ces faux docteurs. — « Vous », — croyants, vous n'êtes pas de l'Antichrist ni du diable, — « vous êtes de Dieu, enfants (τεκνία), et vous les avez vaincus » ; — vous avez triomphé de ces antichrists, en résistant à leurs séductions (cf. II, 13-14). Les écrits johanniques parlent volontiers de victoires : il s'agit ici de victoire morale (cf. JN. XVI, 33, victoire transcendante du Christ ; AP. II, 7, 11, et ailleurs, avec sens eschatologique). L'on rétrécirait probablement la pensée de l'auteur en supposant que la victoire a consisté dans l'excommunication des faux docteurs ; ce qui est visé directement est plutôt la résistance triomphante de la foi, en suite de laquelle la communauté a été débarrassée de ces hôtes dangereux. — « Parce que celui qui est en vous », — Dieu ou le Christ, mais plutôt Dieu, et Dieu-Christ, — « est plus grand (μείζων, comme III, 20), que celui qui est dans le monde », — à savoir Satan, Antichrist et inspirateur des antichrists. On voit que les maîtres d'erreur ne se sont pas retirés, ou qu'ils n'ont pas été expulsés, sans qu'il y ait eu lutte au sein des communautés, mais on ne saisit rien au delà de cette indication générale, si ce n'est que la séparation est récente et comme sensible encore. — « Eux », — les antichrists, — « sont du monde », — ils en proviennent et ils lui appartiennent (cf. JN. XV, 19 ; XVII, 14, 16) ; — « c'est pourquoi ils parlent d'après le monde », — selon l'esprit du monde, qui est le leur ; — « et le monde », — qui se reconnaît en eux, — « les écoute ». — Au contraire, — « nous, nous sommes de Dieu », — dont nous avons l'Esprit ; — « qui connaît Dieu », — étant, comme nous, de Dieu, — « nous écoute », — reconnaissant en notre enseignement la vérité ; — « qui ne connaît pas » — véritablement — « Dieu ne nous écoute pas ». — On remarquera que l'auteur parle ici au nom des prédicateurs apostoliques. — « Et à cela », — à la différence qui vient d'être indiquée dans le rapport avec le monde (ἐκ τούτου se rapportant à ce qui précède ; ἐν τούτῳ, dans III, 19, peut être entendu de la même manière, et le membre de phrase introduit par

écoute pas. Et à cela nous reconnaissons l'esprit de la vérité et l'esprit de l'erreur.

[7] Très chers, aimons-nous les uns les autres, parce que l'amour est de Dieu, que quiconque aime est né de Dieu, et qu'il connaît Dieu. [8] Qui n'aime pas ne connaît pas Dieu, parce que Dieu est amour. [9] En ceci est apparu l'amour de Dieu pour nous : que Dieu a envoyé son Fils unique dans le monde, afin que nous

cette formule provenir d'une addition rédactionnelle), — « nous reconnaissons l'esprit de la vérité », — l'esprit qui fait les enfants de Dieu, esprit qui règne dans l'Eglise, — « et l'esprit de l'erreur », — l'esprit qui fait les enfants du diable et qui règne dans le monde.

Est reprise ensuite, sans transition, l'instruction sur l'amour fraternel, que l'on va nous montrer fondé sur la nature même de Dieu. — « Très chers, aimons-nous les autres », — conformément au précepte qui nous en a été donné (cf. III, 23), — « parce que l'amour est de Dieu », — la charité est chose divine, qui procède de Dieu et de son Esprit, — « et que quiconque aime est né de Dieu », — se fait connaître par là même comme enfant de Dieu, et réalise, pour ainsi parler, cette qualité ; — « et qu'il connaît Dieu », — la charité étant aussi bien le témoignage et la condition de la vraie gnose. Point de vue autre que celui du paragraphe précédent, où le critère du vrai chrétien était une sorte d'orthodoxie. — « Qui n'aime pas ne connaît pas Dieu », — témoigne par ce défaut d'amour qu'il ne connaît pas réellement Dieu et qu'il n'est pas en état de le connaître, — « parce que Dieu est amour ». — Qui n'a pas la charité ignore Dieu, qui est charité. C'est ce que n'a pas soupçonné la fausse gnose, qui admettrait volontiers, avec l'évangile (JN. IV, 24), que Dieu est esprit (ce qui est dit de la lumière, JN. I, 4-5, 9, concerne directement le Logos, et non pas Dieu). Ainsi ce ne sont pas les grands savants qui ont la plus sûre intuition de Dieu, mais les cœurs dévoués. Dieu est amour essentiellement, et il l'a fait connaître par la mission de son Fils. Ce trait suffit pour qu'on doive pardonner à notre épître son déplorable style.

« En ceci », — ce qu'on va dire, — « est apparu l'amour de Dieu pour nous », — littéralement: « en nous », l'amour qu'a Dieu pour nous et qui se manifeste en nous, par le don de l'Esprit ou de la vie éternelle qu'il nous a fait par son Fils, ou bien l'amour que Dieu nous a témoigné en se manifestant dans le Christ parmi nous : — « que Dieu a envoyé son Fils unique au monde », — présent inestimable,

vivions par lui. [10] En ceci est l'amour : non que nous ayons aimé Dieu, mais que lui nous a aimés et qu'il a envoyé son Fils en propitiation pour nos péchés. [11] Très chers, si c'est ainsi que Dieu nous a aimés, nous aussi nous devons nous aimer les uns les autres. [12] Nul n'a jamais vu Dieu : si nous nous aimons les

— « afin que nous vivions par lui », — que nous possédions par lui, par l'effet de sa propitiation et par la communication de son Esprit, la vie spirituelle, la vie éternelle. Nous voyons que Dieu est amour en ce qu'il s'est donné lui-même à nous dans le Christ comme principe de vie sans fin. — « En cela », — qui va être dit, — « est la charité », — consistent sa nature et son économie transcendante : — « non que nous ayons aimé Dieu » ; — ce n'est pas que l'amour ait eu de notre côté son principe et son commencement, — « mais que lui-même », — Dieu, — « nous a aimés » — le premier, en vertu de cet amour qui est le fond de sa nature propre, — « et qu'il a envoyé son Fils en propitiation pour nos péchés ». — Il a déjà été parlé de cette propitiation (II, 2). Ici l'auteur paraphrase à sa manière un passage de l'évangile (JN. III, 16) où l'idée d'expiation propitiatoire ne se rencontre pas; lui-même, du reste, n'y insiste point et s'attache à la signification morale de la croyance, à l'exemple d'amour qu'a donné Dieu. Sans doute serait-il plus naturel d'insister sur l'amour du Fils qui s'est livré lui-même pour nous : c'est qu'au fond il n'y a qu'un amour de Dieu, Père et Fils, pour les hommes. La mort du Fils, témoignage d'amour que nous donne le Père, est un sacrifice que Dieu a fait pour l'expiation de nos péchés. Ce sacrifice a des bénéficiaires, les croyants, mais il n'a pas, à proprement parler, de destinataire, car il n'est pas précisément offert à Dieu, moins encore au monde, pas même aux croyants ; ce sacrifice de purification n'est pas un sacrifice d'oblation.

« Très chers (cf. v. 7), si c'est ainsi que Dieu nous a aimés », — envoyant son Fils, ou se faisant dans le Fils propitiation pour nos péchés — « nous aussi nous devons nous aimer les uns les autres », — conformément au précepte (III, 23), en imitant cet amour de Dieu dans notre amour du prochain, ce qui est aussi bien l'unique moyen qui soit à notre disposition de montrer pratiquement l'amour que nous avons, que nous devons avoir pour Dieu lui-même. L'amour appelle l'amour, et le commande (cf. MT. XVIII, 33), et non seulement en manière de reconnaissance pour le don divin. — « Nul n'a jamais vu Dieu ». — C'est ce qu'on lit dans le prologue de l'évangile (JN. I,

uns les autres, Dieu demeure en nous, et son amour est en nous parfait. [13] A ceci nous reconnaissons que nous demeurons en lui, et lui en nous : qu'il nous a donné de son Esprit. [14] Et nous, nous avons vu, et nous attestons que Dieu a envoyé son Fils

17), pour expliquer le rôle de révélateur qui appartient au Fils. Ce rôle du Fils est ici sous-entendu, et on ferait plutôt le Fils participant de l'invisibilité divine en laquelle il est rentré après sa manifestation terrestre. Dieu invisible ne peut être objet d'un amour effectif par rapport à lui. — « Si nous nous aimons les uns les autres », — il apparaît en cela que — « Dieu demeure en nous », — que nous lui sommes unis par le lien de l'amour, — « et son amour », — non pas, probablement, l'amour qu'il a pour nous, mais plutôt l'amour que nous avons pour lui, ou bien encore cet amour qui est l'essence de Dieu, — « est parfait en nous », — il est démontré ou se réalise par notre amour du prochain. Ne semblerait-il pas que notre auteur n'utilise la haute métaphysique de l'évangile que pour la moraliser ?

Suit une répétition de ce qu'on a lu plus haut (III, 24), que le don de l'Esprit atteste la présence permanente de Dieu en nous, et pour introduire une assertion du témoignage apostolique touchant la mission du Fils en qualité de sauveur : le tout (IV, 13-16 *a*) paraît constituer une addition rédactionnelle (IV, 16 *b* est la suite naturelle de IV, 12). — « A ceci », — à ce qui va être dit, — « nous reconnaissons que nous demeurons en lui », — en Dieu, — « et lui en nous, qu'il nous a donné de son Esprit », — non pas une part mais une participation de cet Esprit. — Le rapport est tout extérieur, et de style, entre cette idée et le sujet que l'auteur était en train de traiter. Mais le don de l'Esprit est rappelé en vue du témoignage apostolique, témoignage oculaire, concernant le Christ, le rédacteur ayant jugé le présent contexte favorable à la mention de ce témoignage. — « Et nous », — les apôtres, — « nous avons vu ». — Nouvel écho du prologue évangélique (JN. I, 14), mais moins bien venu que l'assertion de ce prologue : dans l'évangile, c'est la gloire du Logos incarné qu'ont vue les témoins du Christ ; on dirait ici qu'ils ont vu Dieu, qui vient d'être déclaré invisible. Mais le rédacteur a bien pu entendre que les apôtres ont vu Dieu dans le Christ, ce qui ne laisse pas de cadrer assez mal avec l'assertion absolue, que nul homme n'a jamais vu Dieu. C'est pourquoi il n'est pas probable que cette première assertion soit déjà une interpolation du rédacteur. — « Et nous témoignons », — pour l'avoir vu, — « que le Père a envoyé » — sur la

(comme) sauveur du monde. [15] Qui confesse que Jésus est le Fils de Dieu, Dieu en lui demeure, et lui en Dieu. [16] Et nous, nous avons reconnu, nous avons cru l'amour que Dieu a pour nous. Dieu est amour ; et qui demeure dans l'amour en Dieu demeure, et Dieu demeure en lui. [17] En ceci est parfait l'amour en nous : que nous ayons confiance au jour du jugement ; parce que, comme Lui est, aussi nous sommes, en ce monde. [18] Il n'est

terre — « le Fils » — comme — « sauveur du monde », — ainsi que les Samaritains convertis le proclament dans l'évangile (JN. IV, 42). — « Qui confesse », — en dépit des faux docteurs, — « que Jésus est le Fils de Dieu », — Dieu Fils, Christ en chair, — « Dieu demeure en lui », — en vertu de cette foi, — « et lui en Dieu », — par l'inhabitation réciproque dont la communication de l'Esprit de Dieu se trouve être le principe et le lien. Il n'est pas impossible que cette « confession » de Jésus Fils de Dieu vise la profession de foi baptismale, et dans ses trois termes, puisque l'Esprit vient d'être mentionné ; il apparaîtrait en même temps que cette profession de foi a développé sa définition contre la gnose. — « Et nous, nous avons reconnu et nous avons cru », — le rédacteur parle comme Pierre dans l'évangile (JN. VI, 69), — « l'amour que Dieu a pour nous », — littéralement : « en nous » (cf. IV, 9), qu'il manifeste en nous-mêmes ou parmi nous. Les apôtres ont pu, les croyants peuvent voir cet amour qui a été et qui est révélé dans le Christ ; ils lui ont donné leur foi. Amenée un peu artificiellement, cette remarque a pour objet de rejoindre tant bien que mal la suite de l'instruction sur la charité.

« Dieu est amour », — ainsi qu'il a été dit (IV, 8), — « et qui demeure dans l'amour », — le réalisant parfaitement en lui-même (IV, 12), — « en Dieu demeure, et », — réciproquement, — « Dieu en lui demeure ». — Ainsi l'amour nous procure dès maintenant la possession de Dieu ; mais c'est aussi une garantie pour l'avenir éternel. — « En ceci » —, qu'on va dire, — « l'amour est parfait », — réalise son plein effet — « en nous », — par rapport à nous, — « que nous ayons assurance », — sans aucune ombre de crainte, ainsi qu'il va être expliqué (IV, 18), — « au jour du jugement ». — Se rappeler que l'auteur nous a déjà parlé de la parousie (II, 18) : il paraît entendre au moins le jugement dans le sens du christianisme commun. — « Parce que, comme lui », — le Christ (ἐκεῖνος) — « est » — en Dieu ou dans la charité, si toutefois l'auteur n'a pas omis tout complément, parce que sa christologie ne s'accommode pas des formules qui sont

pas de crainte en l'amour ; mais le parfait amour chasse dehors la crainte, parce que la crainte a châtiment ; mais celui qui a crainte n'est point parfait en amour. [19] Nous aimons, parce que le premier, il nous a aimés. [20] Si quelqu'un dit : « J'aime Dieu », et qu'il haïsse son frère, c'est un menteur ; car celui qui n'aime pas son frère, qu'il voit, ne peut pas aimer Dieu, qu'il ne voit pas. [21] Et nous avons de lui ce précepte : que celui qui aime Dieu aime aussi son frère.

familières à l'évangile (JN. XIV, 20 ; XVII, 21, 23). Le sens pourrait être : comme le Christ est, par sa nature, au-dessus de toute crainte, en sa bienheureuse éternité, — « ainsi sommes-nous » — ici-bas, — « en ce monde », — où nous sommes encore retenus. Car la crainte n'est pas compatible avec le véritable amour de Dieu. C'est cet amour que l'auteur a en vue, bien qu'il emploie des termes généraux, et même le parfait amour, ainsi qu'il va l'expliquer. — « Il n'est pas de crainte en l'amour », — il ne peut pas y en avoir, — « mais le parfait amour chasse dehors », — exclut — « la crainte », — et cela, — « parce que la crainte a châtiment », — est en rapport avec une peine qui est la raison ou l'objet de cette crainte ; la crainte existe par rapport à un mal qu'on redoute, et il semblerait que l'homme pécheur dût toujours craindre Dieu ; — « mais qui craint n'est point parfait en amour ». — Il est sous-entendu que celui qui aime parfaitement n'a aucun motif de craindre, et que sans doute il n'y est pas non plus disposé, l'amour lui inspirant pleine confiance en Dieu (cf. IV, 17). La même remarque sur l'incompatibilité de la crainte et de l'amour a été relevée dans Philon (*Quod Deus sit immut.* 69).

« Quant à nous, nous aimons ». — Le verbe (ἀγαπῶμεν) semble devoir être pris ici à l'indicatif plutôt qu'à l'impératif ; et dans les meilleurs témoins le verbe est sans complément. Nous aimons Dieu, et nos frères aussi, en Dieu et pour Dieu — « parce que lui », — Dieu (αὐτός) — « le premier, nous a aimés ». — Ainsi l'amour s'est propagé de Dieu à nous (cf. IV, 7, 10). Mais l'amour de Dieu, qu'on ne l'oublie pas, implique l'amour du prochain. — « Si quelqu'un dit : « J'aime Dieu », et que » — cependant — « il haïsse son frère, c'est un menteur » ; — car celui-là n'aime pas Dieu. — « En effet, celui qui n'aime pas son frère, qu'il voit », — et qui se trouve à la portée de son amour, si cet amour est réel, — « ne peut pas aimer Dieu, qu'il ne voit pas », — ne doit pas être jugé capable de dévoûment à Dieu, que les conditions de la vie mortelle ne lui rendent pas

V, 1Quiconque croit que Jésus est le Christ, de Dieu est né,

sensible. L'auteur aurait dit plus logiquement peut-être qu'on ne peut aimer Dieu quand on n'aime pas le prochain que Dieu commande d'aimer. Telle n'est pas tout à fait son idée: il entend plutôt que celui-là n'est pas capable d'aimer Dieu invisible, qui n'aime pas son frère visible. Toutefois, comme il n'y a qu'un amour, on doit supposer, pour l'équilibre de la pensée, que l'homme doit voir en son prochain Dieu et l'aimer ainsi (cf. l'agraphon cité CLÉMENT d'Alexandrie, *Strom.* I, 19, 96; II, 15, 70: « Tu vois ton frère, tu vois ton Dieu »). — « Et ce commandement nous avons de lui », — de Dieu ou du Christ, mais plutôt de Dieu-Christ, l'auteur du précepte semblant à la fois être Dieu lui-même et se distinguer de lui, — « que qui aime Dieu aime aussi son frère ». — Qui aime Dieu doit aimer le prochain. Le précepte de la charité (cf. II. 7. 23) n'est positivement donné par le Christ que dans l'évangile johannique, et c'est cet évangile qui a été visé plus haut : en la forme qu'il affecte ici, le précepte se rapprocherait plutôt de ce qu'on lit dans les synoptiques touchant le grand commandement (MC. XII, 29-31 ; MT. XXII, 37-40). Ainsi l'auteur écarte l'hypothèse d'un amour de Dieu qui ne serait pas amour du prochain, mais l'hypothèse inverse, celle d'un amour du prochain qui ne serait pas amour de Dieu, ne s'est pas même offerte à son esprit, tant il est assuré que le principe de l'amour désintéressé n'est pas en l'homme, mais en Dieu-Christ.

Avant de conclure par une déclaration solennelle touchant le Christ principe unique de la vie éternelle (v, 13), l'auteur a voulu rassembler et résumer les enseignements qu'il vient de donner ; mais une surcharge, qui a pour objet le témoignage de l'Esprit (v, 6-8), a dérangé l'économie de cette synthèse (v, 1-5, 9-12).

Est enfant de Dieu qui a la vraie foi de Jésus. — « Quiconque croit que Jésus est le Christ ». — Confession qui pourrait n'avoir pas d'autre portée que celle de Jésus Fils de Dieu (IV, 15), puisqu'il n'est pas fait mention expresse de l'incarnation (comme IV, 2), et n'être pas formulée contre les théories gnostiques (comme c'est le cas de II, 22). — « Est né de Dieu ». — C'est ce qu'on a déjà dit de celui qui accomplit la justice (II, 29) et de celui qui a la charité (IV, 7). Au lieu que, dans Paul, la foi est la condition de la filiation divine, elle en serait plutôt présentée ici comme la conséquence (BAUER, 353), de même que la fidélité aux préceptes et l'amour. Mais on a déjà pu voir que l'auteur ne s'arrête pas à considérer le principe

et quiconque aime celui qui a engendré aime celui qui a été engendré par lui. [2]A ceci nous reconnaissons que nous aimons les enfants de Dieu : lorsque nous aimons Dieu et que nous pratiquons ses préceptes. [3]Car tel est l'amour de Dieu, que nous gardions ses préceptes. Et ses préceptes ne sont pas pesants, [4]parce que quiconque est né de Dieu est vainqueur du monde. Et telle est la victoire qui a triomphé du monde : notre foi. [5]Qui est le vainqueur du monde, si ce n'est qui croit que Jésus est le

de cette filiation (cf. III, 8-9) ; dans notre passage, il ne la mentionne que pour en tirer aussitôt une conclusion purement morale. — « Et quiconque aime celui qui a engendré », — c'est-à-dire Dieu, le Père, dont les croyants chrétiens sont les enfants. — « aime celui qui a été engendré par lui », — c'est-à-dire tout autre croyant ; car, dans le présent contexte, on ne peut songer au Christ Fils unique de Dieu. « Qui aime le Père doit aimer les fils ». Et l'auteur ne semble pas faire directement appel à une expérience en matière d'affections humaines.

« A ceci », — qui va être dit, — « nous reconnaissons que nous aimons les enfants de Dieu », — nos frères : — « quand nous aimons Dieu ». — Contre-partie de ce qu'on a lu plus haut (IV, 20), et l'on peut trouver que l'auteur joue un peu trop de ses formules. — « Et que nous gardons ses préceptes », — cette fidélité aux préceptes étant le témoignage de l'amour. — « Car tel est l'amour de Dieu » : — il consiste ou il se démontre — « en ce que nous gardons ses préceptes ». — « L'évocation des préceptes amène une réflexion sur leur caractère. — « Et ses commandements ne sont pas pesants », — ils ne sont pas bien difficiles à observer, parce que Dieu ne les a pas faits lourds en eux mêmes : aimer Dieu, croire à l'amour qui lui a fait donner son Fils, aimer le prochain, cela est fort simple en soi, et les difficultés que le monde suscite à cet accomplissement des volontés de Dieu ne sont pas non plus insurmontables, — « parce que tout ce qui est né de Dieu vainc le monde », — ennemi de Dieu. On nous a déjà parlé (II, 13-14 ; IV, 4) de cette victoire sur le monde ou sur le démon. — « Et celle-ci est la victoire qui a vaincu le monde », — c'est-à-dire le principe ou le moyen de la victoire que nous avons remportée et que nous remportons sur le monde (cf. JN. XIV, 33) : — « notre foi ». — Le sentiment de la foi est une force qui rend capable de surmonter les tentations et les persécutions du monde ; mais l'objet de cette foi n'y est pas censé indifférent : la foi qui triomphe du monde est la foi en Jésus-Christ. — « Qui est-ce qui vainc le monde, si ce

Fils de Dieu ? [6]C'est lui qui est venu par eau et sang, Jésus-Christ ; non avec l'eau seulement, mais avec l'eau et avec le sang ; et c'est

n'est celui qui croit que Jésus est le Fils de Dieu ?» — La foi de Jésus a déjà été ainsi définie (IV, 15), et l'auteur de l'évangile la présente de même (JN. XX, 31), sans insister spécialement sur la réalité de l'incarnation. Ce qui vient ensuite est une manière de glose, anti-gnostique et symbolique à la fois, en rapport avec l'incident du coup de lance dans le quatrième évangile, et qui tend à prouver que « Jésus-Christ est venu en chair » (cf. IV, 2). Ce qui est dit après cela du témoignage rendu par Dieu à son Fils (II, 9-12) ne se rattache pas réellement à ce qu'on lit dans cette glose touchant le triple témoignage de l'Esprit, de l'eau et du sang, mais à la simple profession de foi qui vient d'être énoncée, à savoir : « que Jésus est le Fils de Dieu ».

« C'est celui-ci qui est venu par eau et sang », — c'est-à-dire — « Jésus-Christ ». — La chose est dite en style de mystère et s'entend mystiquement, avec un symbolisme compliqué, le même que dans le récit évangélique du coup de lance (JN. XIX, 34-35), qui est visé dans le présent développement. Jésus-Christ, le Fils de Dieu, est venu, en sa manifestation terrestre « par l'eau », cette manifestation ayant été inaugurée par son baptême, où Jean a vu descendre sur lui l'Esprit de Dieu (JN. I, 32-34), « et par le sang », la même manifestation s'étant terminée par sa mort sanglante. Baptême et mort sont les deux pôles de cette épiphanie ; mais « eau » et « sang » figurent en même temps ce qu'on peut appeler les deux termes de l'initiation chrétienne, le baptême et l'eucharistie, l'assimilation au Christ baptisé d'esprit et l'union au Christ mourant pour ressusciter ; mystiquement, le Christ ne cesse pas de « venir », de se manifester dans l'Eglise par ces deux sacrements ; et ce sont ces sacrements qui sont respectivement figurés par l'eau et le sang jaillissant du flanc de Jésus après le coup de lance. — « Non avec l'eau seulement ». — Changement de préposition (ἐν, au lieu de διά dans le premier membre de phrase), qui s'accorde mieux avec le symbolisme sacramentel, maintenant visé plus directement que les faits typiques des sacrements dans l'épiphanie du Christ ; celui-ci n'est pas venu, ne vient pas avec le seul baptême, unique sacrement de salut dans certaines sectes baptistes, qui pourraient ici être critiquées, et que représente ailleurs le nom de Jean. — « Mais avec l'eau et avec le sang », — avec la propitiation par la mort et avec la commémoration, la figuration de

l'Esprit qui témoigne, parce que l'Esprit est la vérité. 7Car il y en a trois qui témoignent ; l'Esprit, l'eau et le sang ; et les trois

cette mort dans le sacrement eucharistique, lequel est, au point de vue johannique, complémentaire de la purification baptismale (cf. JN. XIII, 5-10). Ceux des gnostiques qui niaient que Jésus fût réellement mort, ou que le Christ fût mort en Jésus, niaient cette venue du Christ « avec » ou « par le sang ». On pourrait expliquer néanmoins tout ce symbolisme sans y supposer aucune intention polémique, et comme un commentaire du mystère chrétien, perpétuellement expérimenté dans sa liturgie. — « Et l'Esprit est le témoignant ». — C'est l'Esprit qui témoigne : il témoigne pour le Christ dans l'Église par les sacrements de l'eau et du sang (cf. JN. III, 35 ; VI, 53-63), mais il lui a d'abord rendu témoignage en son baptême, et sans doute le rédacteur trouve-t-il un autre témoignage en ce que l'évangile dit de l'esprit rendu par le Christ mourant (JN. XIX, 30). Rien n'est plus conforme à la nature de l'Esprit divin que de produire un tel témoignage, — « parce que l'Esprit », — qui est de Dieu, — « est la vérité », — comme aussi bien l'enseigne l'évangile (JN. XIV, 17 ; XVI, 13). Son témoignage est donc parfaitement recevable. Du reste, il y a là, si l'on veut, trois témoins, ce qui satisfait au maximum de ce qu'exige la Loi (DEUT. XVII, 6 ; XIX, 15 ; cf. JN. VIII, 17-18). — « Parce que les témoignants sont trois ». — Cette allusion à la Loi est remarquable dans notre épître, où ne se rencontrent aucune citation ni utilisation appréciable de l'Ancien Testament. — « L'Esprit, l'eau et le sang ». — Ces témoins permanents sont l'Esprit et les deux sacrements ; mais si les témoins sont trois, il n'y a, au fond, qu'un témoignage, qui est celui de l'Esprit. — « Et les trois » — témoins — « sont à l'un », — ils se ramènent à l'unité, non seulement par leur accord, parce qu'ils disent la même chose, parce qu'ils rendent le même témoignage au Christ, mais parce qu'un seul témoignage existe, si l'on regarde au principe, et que dans l'eau et le sang, dans le baptême et dans la mort du Christ, dans le baptême chrétien et dans l'eucharistie, c'est encore l'Esprit qui témoigne. Mystère, symbolisme et subtilité.

A cette glose subtile la Vulgate latine en a voulu ajouter une autre qui est prise tout à fait en dehors du sujet. On y lit d'abord : « Parce que *trois sont ceux qui donnent témoignage dans le ciel, le Père, le Verbe et l'Esprit saint, et ces trois sont un. Et* trois sont ceux qui donnent témoignage *sur la terre*, l'Esprit, l'eau et le sang », etc.

sont à l'unité. [9]Si nous acceptons le témoignage des hommes, le témoignage de Dieu est plus grand, parce que tel est le témoignage de Dieu : qu'il a témoigné au sujet de son Fils. [10]Qui croit au Fils de Dieu a en soi le témoignage ; qui n'en croit pas

L'interpolation provient de ce qu'on a commencé par voir dans la trinité des témoins, Esprit, eau et sang, une image de la trinité divine (c'est le cas de Cyprien), et qu'on a inséré ensuite celle-ci dans le texte en trinité de témoins célestes, bien qu'on ne voie pas d'ailleurs, eu égard au contexte, l'objet de leur témoignage. Par son origine, l'interpolation, pratiquée en Espagne ou en Afrique, est purement latine, et remonte à la fin du IVe siècle ; son plus ancien témoin connu est Priscillien ; elle a fait peu à peu son chemin dans la Vulgate, mais on ne la rencontre dans aucun manuscrit grec avant le XVe siècle ; elle a été canonisée par le concile de Trente avec la Vulgate latine, et un décret récent du Saint-Office (13 janvier 1897) l'a déclarée « authentique ».

« Si nous acceptons le témoignage des hommes », — comme en effet nous l'acceptons dans les affaires humaines quand il présente des garanties suffisantes, — « le témoignage de Dieu est plus grand », — en tant qu'il est indiscutable et mérite absolument créance. De ce témoignage de Dieu et de son objet il n'est point parlé, semble-t-il, dans ce qui précède immédiatement. La suite montre qu'il s'agit, comme dans l'évangile johannique, du témoignage que Dieu rend au Christ comme à son Fils. Par conséquent, ce qui est dit maintenant rejoint la question (v, 5) : « Qui est le vainqueur du monde, si ce n'est celui qui croit que Jésus est le Fils de Dieu ? » Nous devons croire ainsi, — « parce que tel est le témoignage de Dieu », — parce que le témoignage divin dont il s'agit consiste en ceci : — « qu'il a témoigné en faveur de son Fils ». — C'est le témoignage qu'il a rendu et qu'il continue de rendre à son Fils en Jésus et dans l'œuvre permanente du Fils, c'est-à-dire dans l'Eglise. Car si l'auteur a en vue les prophéties messianiques, il ne limite certainement pas à ces prophéties le témoignage du Père, et il donne à ce témoignage la même ampleur que lui attribue l'évangile. — « Qui croit au Fils de Dieu a le témoignage en soi », — il réalise en lui-même par la foi ce témoignage, il le voit, le sent et le rend vivant en lui-même. Ainsi du moins peut-on l'entendre d'après certains témoins (ms. S, texte reçu, qui lisent ἐν ἑαυτῷ) ; d'après la leçon qui semblerait la plus autorisée (ἐν αὐτῷ), on devrait plutôt traduire : « en lui » ou « par lui », c'est-à-dire par le

Dieu le fait menteur, parce qu'il n'a pas cru au témoignage que Dieu a rendu au sujet de son Fils. [11] Et tel est le témoignage : que Dieu nous a donné vie éternelle, et que cette vie est en son Fils. [12]Qui a le Fils a la vie ; qui n'a pas le Fils de Dieu la vie n'a point. [13]Je vous ai écrit cela pour que vous sachiez que vous avez vie éternelle, (vous) qui croyez au nom du Fils de Dieu.

Christ même, à moins que ce ne soit par Dieu ; mais, dans tous les cas, il s'agit d'un témoignage qui, rendu à la foi, n'est vérifié que dans la foi même. — « Qui n'en croit pas Dieu » — au sujet du Christ — « le fait menteur », — se comporte comme si Dieu avait pu rendre à faux ce témoignage (cf. I, 10), — « parce qu'il n'a pas cru au témoignage que Dieu a rendu au sujet de son Fils ». — C'est évidemment traiter Dieu en menteur que de n'ajouter pas foi à ce témoignage. A la rigueur on pourrait impliquer dans le témoignage de Dieu le témoignage de l'Esprit avec l'eau et le sang (v, 6-8). mais si le développement sur les trois témoins était de la même main que le contexte, n'y aurait-il pas eu coordination expresse du témoignage de l'Esprit à celui de Dieu ? Et ce qui est dit de ce dernier témoignage n'est-il pas la justification naturelle et immédiate de ce qui a été dit (v, 5) touchant la foi en Jésus Fils de Dieu ?

« Et ceci est le témoignage ». — Voici quels en sont l'objet et l'avantage en ce qui concerne la mission du Christ auprès des hommes. — « C'est que Dieu nous a donné vie éternelle », — donné en germe, en principe, par la filiation divine, et promis seulement (II, 25), garanti pour ce qui est de la pleine réalisation (III, 2) ; — « et que cette vie est en son Fils » — comme en l'unique dispensateur de cette vie divine et sa source par rapport à nous En conséquence, — « qui a le Fils », — quiconque le possède et lui est uni par la foi (cf, II, 23), — « a la vie » — éternelle en lui-même avec et dans le Christ ; — « qui n'a pas » — ainsi — « le Fils de Dieu n'a pas » — non plus, il ne peut pas avoir — « la vie ». — Le Christ seul donne la vie éternelle à qui croit en lui ; le mystère chrétien est le véritable et unique mystère de salut. C'est pour rappeler ce bienfait à ses lecteurs que l'auteur a écrit. — « Je vous ai écrit cela », — ce que vous venez de lire, — la présente lettre en sa forme originelle, — « afin que vous sachiez que vous avez » — ainsi — « vie éternelle » — dans le Christ, — « vous qui croyez au nom du Fils de Dieu ». — Ces mots fourniraient une conclusion toute naturelle à l'épître, dont ils rejoignent le commencement (I, 2), et par une

[14]Et telle est la confiance que nous avons en lui : que, si nous demandons quelque chose selon sa volonté, il nous exauce. [15] Et si nous savons qu'il nous exauce en ce que nous lui demandons, nous savons que nous avons les choses que nous lui avons demandées. [16]Si quelqu'un voit son frère commettre un péché qui n'est point à mort, il demandera, et il lui donnera vie, —

coïncidence très significative, que l'on ne pourrait supposer fortuite, cette conclusion se trouverait être la même que celle de l'évangile en sa rédaction première (avant l'addition du ch. XXI). Ce qui suit (v, 14-21) a l'air d'un appendice, d'une reprise assez mal venue comme finale, où l'éditeur aurait voulu traiter la question de la pénitence pour les péchés commis après le baptême. C'est pourquoi l'on a supposé (SCHWARTZ I, 367, n. 3), avec assez de vraisemblance, que toute cette fin avait été surajoutée. Maintenant la finale primitive se trouve servir d'amorce à ce complément. Mais le caractère si peu logique du document n'autorise guère sur ce point une conclusion ferme; au surplus, l'appendice même n'est pas exempt d'incohérence.

VI. — L'ÉPILOGUE

« Et telle est la confiance que nous avons en lui ». — En Dieu, plutôt que dans le Christ. L'on sait avec quelle facilité, dans toute cette épître, l'échange se fait de l'un à l'autre. Une idée déjà énoncée plus haut (III, 21) est reprise en vue de l'application spéciale qui va en être faite. L'assurance avec laquelle nous recourons à Dieu est fondée sur cette persuasion, — « que, si nous demandons quelque chose selon sa volonté », — non pas précisément quelque chose qui soit selon sa volonté, mais si nous faisons notre prière en soumission à sa volonté (cf. MC. XIV, 36 ; MT. XXVI, 39; LC. XXII, 42), ce qui revient au même, — « il nous exauce », — il ne manque pas de nous exaucer. — « Et si nous savons », — si nous sommes instruits — « qu'il nous exauce en ce que nous lui demandons », — par là même — « nous savons que nous avons », — que nous sommes assurés d'avoir — « les choses que nous lui avons demandées ». — Idée confuse et style embarrassé. Mais un principe est posé, dont suit application particulière. — « Si quelqu'un voit son frère », — un autre chrétien, — « commettre un péché qui n'est point à mort ». — Un péché qui n'est point mortel, c'est-à-dire, dans la pensée de l'auteur, un péché qui n'entraîne pas

pour ce qui est de ceux qui ne pèchent point à mort. — Il y a péché à mort ; ce n'est pas pour celui-là que je dis qu'on prie.

irrévocablement la damnation éternelle. Par conséquent l'auteur connaît des péchés irrémissibles, et il va nous le dire lui-même. Mais il en connaît aussi de rémissibles, pour lesquels la prière des frères peut obtenir le pardon de Dieu. On peut et même on doit prier pour ceux qui ont commis de ces péchés pardonnables ; mais la prière pour ceux qui sont coupables de péchés mortels ne serait pas « selon la volonté de Dieu », et l'on doit s'en abstenir. — « Il demandera » — le pardon de ce frère qui a péché véniellement, — « et il lui donnera vie ». — Aucun changement de sujet n'étant indiqué, le sens n'est probablement pas que Dieu donnera la vie avec le pardon, mais que le fidèle procurera par son intercession le pardon et la vie au frère qui s'était mis par son péché en danger de perdre la vie éternelle. L'auteur se place au point de vue de la discipline ecclésiastique, et sans doute n'entend-il pas dispenser le pécheur lui-même de se repentir et d'implorer de Dieu son pardon ; mais on peut trouver singulier qu'il parle seulement d'intercession individuelle pour un cas qui comporterait plutôt l'intercession collective de la communauté. L'intercession, il insiste sur ce point, est valable seulement — « pour ceux qui ne pèchent point à mort ». — Et il marque expressément la distinction des péchés, écartant le recours en grâce pour le péché mortel. — « Il y a péché à mort ». — L'auteur ne dit pas quel est ce péché, ou ce genre de péchés. Si l'auteur de cette finale est le même qui, dans le corps de l'épître, a fulminé contre les faux gnostiques, on peut croire qu'il signale, du moins en première ligne, comme irrémissible, le péché de ceux qui, professant que le Fils de Dieu n'est pas venu en chair, se sont séparés ou ont été exclus de la communauté ; mais il peut avoir eu aussi bien en vue d'autres péchés particulièrement graves, comme l'apostasie complète à l'égard du christianisme, le meurtre et l'adultère, à moins qu'on ne se risque à supposer que les deux derniers péchés auraient été en dehors de son champ d'expérience. En tout cas, le péché mortel dont il parle est autre chose que le péché contre l'esprit, dont parlent les synoptiques (Mc. III, 29 ; Mt. XII, 32 ; Lc. XII, 10). — « Ce n'est pas pour celui-là que je dis qu'on prie ». — La formule pourrait bien n'être atténuée que pour la forme, parce que l'auteur n'a pas voulu dire crûment qu'il était superflu de solliciter le pardon du péché mortel et qu'il ne le fallait pas. Et l'explication de cette casuistique va se continuer sans devenir plus claire, au moins

[17] Toute injustice est péché, et il y a péché qui n'est point à mort.

[18] Nous savons que quiconque est né de Dieu ne pèche pas, mais que celui qui a été engendré de Dieu le garde, et que le malin ne le touche pas. [19] Nous savons que nous sommes de Dieu,

pour nous. — « Toute injustice est péché », — dont il doit y avoir châtiment ou expiation ; mais, encore une fois, il y a péché et péché, — « et il y a péché qui n'est point à mort ».

Sur quoi le développement est coupé, et l'on se trouve en face d'une déclaration absolue, comme celle qui s'est rencontrée dans le corps de l'épître (III, 6-10), touchant l'impeccabilité du vrai croyant. La contradiction est tellement flagrante ici qu'on ne l'explique peut-être pas suffisamment en disant que l'auteur, qui vient de se placer au point de vue de la réalité disciplinaire, se hausse maintenant au point de vue transcendant de la théorie. Mais les réflexions qui vont suivre ne se rattacheraient pas très naturellement à ce qui paraît être la conclusion de la lettre (v, 13), et ce qu'on vient de lire dans l'intervalle ne semble pas avoir été écrit pour atténuer la portée des déclarations finales. S'il s'agit d'un supplément rédactionnel, l'auteur entendait probablement que le vrai croyant ne tombe pas dans le péché mortel, celui qui tombe dans un tel péché n'étant pas réellement né de Dieu.

« Nous savons » — de science certaine, et comme un principe de notre foi, — « que quiconque est né de Dieu », — le vrai croyant, — « ne pèche pas », — comme il a déjà été dit (III, 6-10), — « mais que celui qui a été engendré de Dieu », — le Christ (dit ὁ γεννηθείς, tandis que le croyant est dit ὁ γεγεννημένος), — « le garde », — le protège, — « et que le malin », — le démon — « ne le touche pas ». — On obtient ainsi un sens beaucoup plus naturel et mieux suivi que si, nonobstant le changement du temps dans les participes et l'opposition marquée par le « mais », on veut que le croyant soit aussi « l'engendré », et qu'on traduise : « et l'engendré de Dieu le garde » — conserve Dieu (?), lui est fidèle (?) ou bien : « se garde lui-même » (en lisant ἑαυτόν, avec le ms. S et d'autres témoins, au lieu de αὐτόν ; cf. WINDISCH, 131). — « Nous savons que nous sommes de Dieu », — que nous lui appartenons et sommes sous sa protection, étant, pour ainsi dire, de son royaume, — « et que le monde entier gît dans le malin », — est au pouvoir du démon, pouvoir auquel nous échappons, étant dans le ressort de Dieu. — « Nous savons aussi », — et c'est cette connaissance qui nous

et que le monde entier est au pouvoir du malin. [20]Nous savons aussi que le Fils de Dieu est venu et qu'il nous a donné intelligence pour que nous connaissions le Véritable. Et nous sommes dans le Véritable, dans son Fils Jésus-Christ ; (c'est) lui (qui) est le véritable Dieu et vie éternelle. [21] Enfants, gardez-vous des idoles.

garantit la protection du Christ (v, 18), dans la sphère de Dieu (v, 19 ; au v. 20, les témoins sont partagés entre καί οἴδαμεν, et οἴδαμεν δέ, qui est la leçon de B S), — « que le Fils de Dieu est venu » — sur la terre — « et qu'il nous a donné intelligence pour connaître le Véritable », — c'est-à-dire Dieu (cf. JN. XVII, 3), qui est aussi le Christ, du moins à ce qu'il semble, et bien que le texte de cette finale soit un peu équivoque. — « Et nous sommes dans le Véritable, dans son Fils Jésus-Christ », — ce qui peut s'entendre : « Et nous sommes dans le Véritable », qui est aussi bien « le Fils du Véritable », c'est-à-dire Jésus-Christ, ou encore : « Et nous sommes dans le Véritable, par cela même que nous sommes en son Fils Jésus-Christ ». Ce dernier sens a chance d'être le meilleur ; mais peut-être, entendu d'après l'auteur, ne diffère-t-il pas du précédent. — « C'est lui qui est le véritable Dieu », — seul et unique, — « et vie éternelle » — pour ceux qui croient en lui (cf. v, 11-12). « Lui » semblerait être le Fils, mais « le vrai Dieu » est une une désignation qui convient plutôt au Père, et l'on observe que le pronom (οὗτος) peut se rapporter au « Véritable », bien que le Fils ait été nommé en dernier lieu (on renvoie à II JN. 7, qui est un cas sensiblement différent). C'est probablement que l'espèce d'antithèse que les commentateurs perçoivent ici entre Dieu et son Fils n'existe pas pour l'auteur ; nous sommes dans le Dieu véritable, étant en son Fils ; ce Dieu, par lui-même et dans le Christ, est le vrai Dieu auquel doit s'attacher notre foi, en rejetant les dieux qui ne sont pas. — « Enfants, gardez-vous des idoles », — c'est-à-dire des dieux païens. Celui qui a écrit ces lignes ne pensait pas spécialement à la gnose ni aux éons, qui ne peuvent être convenablement désignés par le mot « idoles » ; mais il a pu penser aux faux mystères, auxquels la fausse gnose était de beaucoup plus près apparentée que le christianisme traditionnel.

LA DEUXIÈME ÉPITRE DE JEAN

1 L'Ancien, à la Dame Elue et à ses enfants, que j'aime en vérité, et non seulement moi, mais aussi tous ceux qui ont re-

Le premier mot de cette épître pose la question de l'auteur et ne permet pas de la résoudre. — « L'Ancien » — est un personnage connu des destinataires de l'épître, à moins qu'il ne soit seulement censé connu et présenté mystérieusement comme tel ; ou bien la suscription aurait d'abord contenu un nom qui aurait été effacé parce que ce nom aurait contredit l'attribution qu'on a voulu faire ultérieurement de cette épître et de la suivante à l'apôtre Jean, comme on a voulu aussi lui attribuer la première épître et l'évangile (hypothèse de Schwartz, I.368, et déjà *Tod der Söhne Z eb.*, 47-48, 52-53). Cette dernière hypothèse paraît difficile à écarter, si l'on veut que les deux petites épîtres soient de vraies lettres, respectivement adressées à une communauté déterminée et à un individu chrétien. Il n'en serait pas de même si les épitres étaient des fictions littéraires et que la dénomination « L'Ancien » soit une forme de langage, mystérieuse et convenue, pour désigner discrètement un auteur qu'on hésitait à nommer expressément. Or la même réserve et la même hésitation se remarquent pour l'évangile johannique, et aussi bien pour la première épître : on veut que ces écrits soient de tel apôtre, que pourtant l'on ne se risque pas à nommer hautement.

De même que « l'Ancien » (ὁ πρεσβύτερος) est une désignation équivoque de l'auteur, — « Dame Elue » — est une désignation équivoque de la personnalité, individuelle ou collective, à qui la lettre est adressée. Est-ce le mot « Elue », ou bien le mot « Dame » qui, dans la formule : « à élue dame » (ἐκλεκτῇ κυρίᾳ), représente le nom de cette personnalité ? Comme il s'agit vraisemblablement d'une personnalité collective, ainsi qu'on va le voir, la question n'a pas grande importance : les deux termes ayant une signification symbolique, on peut se consoler de ne savoir pas lequel des deux représente le nom,

connu la vérité, [2] à cause de la vérité qui demeure en nous et qui sera avec nous pour l'éternité : [3] avec nous seront grâce, miséricorde, paix, de la part de Dieu le Père, et de la part de Jésus-Christ, le Fils du Père, en vérité et amour.

et lequel est adjectif. L'on traduit volontiers : « à la Dame élue », l'entendant d'une communauté particulière, ou bien de l'Eglise, la communauté universelle. Mais, dans ce cas, il semble que l'auteur eût dû mettre en premier lieu le mot « dame » (κυρίᾳ, ou τῇ κυρίᾳ τῇ ἐκλεκτῇ). S'il met en vedette le mot « élue », c'est qu'il en fait le mot principal, en jouant sur le nom même de l'Eglise (ἐκκλησία), à raison de l'assonance. Quoi qu'il en soit, le mot « élue » marque le rapport de la destinataire avec Dieu, le mot « dame » la considération dont elle jouit auprès de l'auteur et de tous les chrétiens (WINDISCH, 133). Le mot « dame » peut avoir un sens purement honorifique, mais il est bien probable que l'auteur l'entend de l'Eglise comme épouse du Seigneur (κύριος) Christ.

La Dame est pourvue d'innombrables enfants qui s'identifient à elle et à tous les chrétiens (v. 5), ce qui ne convient aucunement à une personnalité individuelle et ferait même supposer que la lettre n'a pas été écrite d'abord à l'intention d'une communauté particulière, mais de toutes les communautés. — « A Elue Dame et à ses enfants que j'aime en vérité », — en toute sincérité d'amour (cf. I JN, III, 18). Cependant la suite, où l'auteur joue sur le mot « vérité », inviterait presque à supposer, nonobstant l'absence de l'article (ἐν ἀληθείᾳ), que la vérité objective de la foi, bien commun des chrétiens, est ici visée. — « Et non seulement moi, mais aussi tous ceux qui ont reconnu la vérité », — qui possèdent la véritable connaissance de Dieu et du Christ. L'amour est fondé sur cette vérité même, dont la possession permanente garantit aussi bien la pérennité de l'amour. — « A cause de la vérité qui demeure en nous », — en nous-mêmes, non seulement parmi nous (cf. I JN. II, 24 ; III, 15), — « et qui avec nous sera », — nous éclairant et nous gardant, — « pour l'éternité », — à jamais (cf. JN. XIV, 16).

« Avec nous seront ». — Reprise voulue de la formule qui précède, pour amener la salutation et les vœux ordinaires. On remarquera que l'auteur se comprend ici dans les souhaits qu'il exprime, disant : « avec nous » (ms. SBL), et non : « avec vous » (texte reçu). Le trait peut s'expliquer par le caractère catholique et fictif de la composition ; de même le futur : « seront » (ἔσται), au lieu du simple vœu. — « Grâce,

4Je me suis beaucoup réjoui de ce que j'ai trouvé de tes enfants qui marchent dans la vérité, selon que nous avons

miséricorde, paix ». — Paul dit ordinairement : « grâce et paix » (pour la « miséricorde », cf. JUD. 2 ; I TIM. I, 2 ; II TIM. I, 2). — « De la part de Dieu le Père et de la part de Jésus-Christ, le Fils du Père ». — L'emphase de la formule pourrait n'être pas purement littéraire et vouloir accentuer que Jésus est le Fils de Dieu (cf. I JN. IV, 15). — « En vérité et amour ». — Formule johannique où s'affirme, comme dans la première épître (I JN. III, 23), l'association de la foi orthodoxe et de l'amour. Aussi bien l'objet de notre lettre est-il de recommander, avec la charité, la fidélité à la vraie doctrine et l'horreur des faux gnostiques, dénoncés en certaines parties de la grande épître dont celle-ci apparaît comme une sorte de dédoublement et de supplément.

« Je me suis beaucoup réjoui ». — L'éloge, pour commencer, correspond aux actions de grâces et félicitations que Paul met généralement en tête de ses lettres. — « De ce que j'ai trouvé ». — Forme un peu vague et qui ne permettrait pas de dire si l'auteur parle d'après expérience directe ou sur le rapport d'autrui ; au fond, c'est jugement d'ensemble sur les communautés, où l'auteur estime que la masse suit la droite voie, bien que, de-ci de-là, quelques-uns s'en écartent ou paraissent tendre à s'en écarter. — « J'ai trouvé de tes enfants ». — L'expression est assez mal venue, car on pourrait croire que c'est la minorité, et pourtant l'intention de l'auteur n'est pas qu'on le comprenne ainsi. Son langage ne laisse aucunement supposer qu'il vise la situation spéciale d'une communauté voisine, bien connue de lui. Mais il faut tenir compte de ce que la troisième lettre est écrite dans la perspective d'une opposition qui serait faite à l'Ancien par le chef prétendu de la communauté à laquelle la présente lettre affecte d'être adressée. — « Qui marchent en vérité ». — Ici, certainement, dans le vrai chemin, dans la vraie doctrine et dans la voie que celle-ci indique (cf. III JN. 3). — « Selon que nous avons reçu précepte du Père ». — Le précepte peut s'entendre de la charité (d'après I JN. IV, 21), ou bien de l'orthodoxie christologique et de la charité conçues comme solidaires l'une de l'autre (d'après I JN. III, 23). Bien que l'auteur parle aussitôt de la charité, c'est le second sens qui est plutôt recommandé, vu que le précepte en question est en rapport avec la vérité et que la préoccupation de cette vérité domine l'ensemble de l'exhortation.

reçu précepte du Père. [5]Et maintenant je te prie, Dame, non comme t'écrivant un précepte nouveau, mais celui que nous avons depuis le commencement : que nous nous aimions les uns les autres. [6]Et tel est l'amour : que nous marchions selon ses préceptes. Tel est le précepte, comme vous l'avez appris dès le commencement : que vous y marchiez. [7]Parce que beaucoup de séducteurs sont arrivés au monde, qui ne confessent pas

« Et maintenant », — cela étant, puisque la plupart de tes enfants sont dans la bonne voie, ou bien : après m'être réjoui, — « je te prie, Dame ». — Cette apostrophe tendrait à prouver que le mot « dame » était le principal dans la suscription ; mais l'emploi du mot « élue » dans la souscription (v. 13) pourrait être allégué en sens contraire. — « Non comme t'écrivant un précepte nouveau, mais » — un précepte — « que nous avons depuis le commencement ». — Ceci est répété de la première épître (I JN. II, 7 ; III, 11). — « Que nous nous aimions les uns les autres ». — C'est le précepte, ou un aspect du précepte, et c'est aussi bien ce dont l'auteur prie la dame. — « Et tel est l'amour », — l'amour en soi, qui est premièrement amour de Dieu, et ensuite amour du prochain pour Dieu (cf. I JN. V, 2) ; cet amour consiste ou apparaît en ce — « que nous marchions selon ses préceptes », — les préceptes de Dieu. — « Tel est le précepte » — par excellence, qui domine ou renferme tous les autres, — « comme vous l'avez appris dès le commencement ». — Toujours le style de la première épître. — « Que vous y marchiez ». — Le précepte divin est que vous vous comportiez selon le commandement même, ou bien selon la charité, ce qui est tout un. Mais il apparaît par la suite que l'auteur avait aussi bien en tête l'orthodoxie christologique, la charité, au sens complet du mot, n'allant pas pour lui sans la véritable connaissance de Dieu et du Christ.

Il importe de se bien tenir et de garder le précepte divin de la vérité-charité, — « parce que beaucoup de séducteurs sont arrivés », — littéralement « sont sortis » (cf. I JN. IV, 1) — « au monde, qui ne confessent pas Jésus-Christ venant en chair », — c'est-à-dire qui professent que Jésus n'est pas le Christ venu en chair, ou qu'il n'est pas de Christ venant en chair, comme on le dit de Jésus. Nonobstant l'emploi du participe présent (ἐρχόμενον), la formule ne semble pas viser directement la parousie. Tout ce personnel gnostique nous a été signalé en termes identiques dans la première épître (I JN. II, 18, 22 ; IV, 1-3), et il s'agit des mêmes erreurs. Comme la première épître

Jésus-Christ venu en chair. C'est le séducteur et l'Antichrist.
[8]Veillez sur vous, pour que vous ne détruisiez point ce que nous
avons fait, mais que vous receviez pleine récompense. [9]Quiconque va de l'avant, et ne reste pas dans la doctrine du Christ, n'a pas Dieu ; qui reste dans la doctrine, celui-là possède et le Père et le Fils. [10]Si quelqu'un vient à vous et n'apporte pas cette

nous a dit que ces gens étaient l'Antichrist, on nous le répète ici : — « c'est le séducteur » — dont vous avez entendu parler, — « et » — qu'on nomme — « l'Antichrist ». — Chacun de ceux-là est un antichrist, et ensemble ils sont l'Antichrist annoncé.

Qu'on fasse donc attention à ne point rompre le lien de la charité en se laissant entraîner dans l'erreur. — « Veillez sur vous, pour que vous ne détruisiez point », — par un fâcheux égarement, — « ce que vous avez fait », — l'avantage réalisé jusqu'à présent par votre foi. La leçon : « ce que nous avons fait » (ms. B ; texte reçu : « pour que nous ne détruisions pas ce que nous avons fait, mais recevions », etc.) attesterait une préoccupation personnelle du missionnaire touchant la conservation de son œuvre apostolique (cf. I Cor. III, 8-9) ; mais cette idée paraît moins en harmonie avec le contexte, et l'autre leçon (mss. SA) est recommandée par le témoignage d'Irénée (*Haer.* III, 16, 8). — « Mais que vous receviez récompense pleine ». — L'Ecriture parle de salaire (μισθός) à propos du moissonneur (Ruth, II, 12) et du missionnaire apostolique (Lc. X, 7 ; Jn. IV, 36) ; mais l'Evangile (Mt. X, 41) emploie aussi bien le mot pour désigner la récompense du fidèle dans l'éternité. — « Quiconque va devant », — s'avance au delà, en dehors de la vérité, sous couleur de révélation plus parfaite, de doctrine plus relevée (la leçon προάγων, mss. SBA, plus difficile, paraît préférable au texte reçu παραβαίνων), — « et », — par cette prétention aventurée, — « ne reste pas dans la doctrine du Christ », — la vraie doctrine touchant le Christ et le salut, la vraie christologie, que Jésus lui-même est censé avoir enseignée dans l'Evangile, — « n'a pas Dieu », — ou le Père, n'ayant pas le Fils, ainsi qu'il a été dit dans la première épître (I Jn. II, 23). — « Qui reste dans la doctrine », — se tenant à ce qui lui a été enseigné touchant le Fils de Dieu incarné en Jésus, — « celui-là possède et le Père », — Dieu, — « et le Fils », — qu'on ne peut avoir l'un sans l'autre. — « Si quelqu'un vient à vous », — s'annonçant comme un maître de l'Evangile, — « et n'apporte pas cette doctrine » — touchant le Christ, — « ne le recevez pas à la maison », — ne vous croyez pas tenus envers

doctrine, ne le recevez pas à la maison et ne le saluez pas ; [11]car celui qui le salue participe à ses œuvres mauvaises.

[12]Bien que j'aie beaucoup à vous écrire, je n'ai pas voulu me servir de papier et d'encre, mais j'espère aller chez vous et

lui au devoir de l'hospitalité, mais jugez-vous, au contraire, obligés de la lui refuser. La charité johannique ne concerne que les frères dans la foi, et elle ne s'étend pas jusqu'aux ennemis, les ennemis de la vérité, qui sont censés les ennemis de Dieu. — « Et ne le saluez pas », — littéralement : « ne lui dites pas salut » (χαίρειν), en le congédiant ; — « car qui le salue » — ainsi — « communie à ses œuvres mauvaises », — se rend solidaire de son action malfaisante. Par là l'auteur entend la propagande même des docteurs gnostiques et ses fâcheux effets dans les communautés ; mais rien ne prouve que les docteurs qu'il a en vue se soient signalés par le déréglement de leurs mœurs. Noter que la salutation n'est pas comprise comme un acte banal et de simple politesse, mais comme un acte de communion réelle par lequel s'établit un lien de fraternité. Irénée (*Haer.* I, 16, 3) cite déjà ce passage comme règle de la conduite à tenir envers les hérétiques. La lettre n'a été écrite que pour faire valoir cette leçon de l'attitude à prendre envers ces maîtres d'erreur. Les précisions qu'elle ajoute à ce qu'on peut lire dans la première épître ne prouvent pas qu'elle soit postérieure à celle-ci et d'une autre main que les parties de la première épître qui sont relatives au même objet. On a pu voir que ces parties se détachent assez facilement du fond de l'épître ; les variantes qu'on trouve dans la lettre à la Dame Elue sont pour éviter la répétition et compléter la leçon. La situation générale n'est pas changée ; les docteurs gnostiques sont déjà écartés ou séparés de l'Eglise, mais ils ne laissent pas d'y continuer leur propagande, contre laquelle il convient de se prémunir.

Conclusion. — « Ayant beaucoup à vous écrire, je n'ai pas voulu » — néanmoins le faire — « moyennant papier et encre ». — Excuse qui pourrait être de circonstance, mais qui s'explique peut être encore mieux dans l'hypothèse d'une composition artificielle, dont l'auteur lui-même ne se dissimulait pas l'insignifiance. Dans l'hypothèse de l'authenticité, ce chétif dédoublement de la première épître n'a aucune raison d'être ; il peut en avoir une dans l'hypothèse de la non-authenticité, s'il ne s'agit que d'amplifier l'activité littéraire du personnage apostolique auquel on veut attribuer l'épître. — « Mais j'espère aller chez vous et vous parler bouche à bouche », — vous

parler bouche à bouche, afin que notre joie soit parfaite. [13]Te saluent les enfants de ta sœur Elue.

dire en conversation tout ce que je ne vous écris pas, — « afin que notre joie » — la vôtre et la mienne (mss. BA ; Vulg., « votre joie »), — « soit parfaite ». — Cela encore est assez banal, et la « joie parfaite » vient de la première épître (I JN. 1, 4). — « Te saluent les enfants de ta sœur l'Elue ». — Les fidèles de la communauté où se trouve l'auteur saluent la communauté particulière à laquelle, apparemment, il écrit. Ce mystère d'anonymat peut sembler superflu et même un peu singulier si la lettre est authentique ; mais si la lettre est apocryphe, le procédé se trouve être beaucoup plus avantageux, étant moins compromettant, que la mention expresse de communautés entre lesquelles une telle correspondance n'aurait pas eu lieu.

LA TROISIÈME ÉPITRE DE JEAN

[1]L'Ancien, à Gaius le très cher, que j'aime en vérité.
[2]Très cher, de tout point je souhaite que tu ailles bien et sois

La troisième épître est de la même main que la deuxième, et adressée à un particulier qui n'est guère plus individualisé au fond que la communauté destinataire de la seconde épître n'est réellement spécifiée. Mais l'objet des deux lettres n'est pas le même. Au lieu d'être dédoublée de la première pour recommandation de la saine doctrine, la troisième épître est pour caractériser la position de l'auteur prétendu, — et il ne semble pas que, si la lettre était authentique, l'auteur eût eu besoin de définir ainsi cette situation, — devant les communautés au milieu desquelles il a exercé ou il est censé avoir exercé son apostolat.

Suscription conçue mécaniquement d'après le même type que la précédente. — « L'Ancien », — le personnage énigmatique auquel on a voulu attribuer tous les écrits dits johanniques, évangile, Apocalypse, première épître, qui, dans leur forme actuelle, ne sont pas des œuvres originales, mais des textes remaniés, — « à Gaius le cher ». — Le nom de Gaius est des plus communs. Une lettre à Gaius est presque une lettre à « un tel » ou à « quelqu'un ». Le cher Gaius est un fidèle du Christ, un vrai fidèle, et c'est tout ce qu'on peut dire de lui ; peut-être n'est-il pas autre chose que ce type du bon croyant. En tout cas, il est superflu de recourir à quelqu'un des Gaius mentionnés ailleurs dans le Nouveau Testament. La tradition (*Const. Ap.* VII, 46) fait notre Gaius évêque de Pergame par institution de Jean : c'est qu'on a voulu lui donner une place bien déterminée dans l'histoire apostolique. — « Que j'aime en vérité ». — C'est de cette façon que l'Ancien aime aussi la Dame Elue (II Jn. 1).

Conformément à l'usage, la lettre commence par des vœux et des félicitations. — « Très cher, de tout point je souhaite » — et prie Dieu — « que tu ailles bien ». — « De tout point » (περὶ πάντων) se rapporte à : « que tu ailles bien », et vient pour le relief en tête de la

en bonne santé, comme va bien ton âme. 3Car je me suis grandement réjoui quand des frères sont venus et ont témoigné de ta vérité, comment tu marches en la vérité. 4Je n'ai pas plus grande joie que celle-là : d'apprendre que mes enfants marchent en la vérité. 5Très cher, tu accomplis fidèlement ce que tu as à

phrase. Variante, peut être irréfléchie, de la formule stéréotypée : « Avant tout (πρὸ πάντων) je souhaite » etc. (cf. BAUER, 371). — « Et que tu sois en bonne santé, comme va bien ton âme ». — Puisse ta santé corporelle être aussi bonne que l'est ta santé spirituelle. Ce vœu, très commun, de bonne santé, ne prouve aucunement que Gaius ait été malade et que l'Ancien souhaite son rétablissement. Gaius est en bonne santé spirituelle parce qu'il garde la vraie doctrine ; et ce trait ne laisse pas d'apparenter, même pour le contenu, notre épître à la précédente. — « Je me suis grandement réjoui quand des frères sont venus ». — Indication bien vague, aussi indécise que le personnage de Gaius. — « Et ont témoigné » — auprès de moi — « de ta vérité ». — Non de la véritable attitude de Gaius, mais, comme il est expliqué aussitôt, de son attitude vraie, de la sincérité de sa croyance, de la perfection de son christianisme. — « Comment tu marches dans la vérité », — gardant la vraie doctrine et pratiquant la charité envers les frères (II JN. 4-5), comme il va être dit. Les frères qui ont rendu témoignage à Gaius auprès de l'Ancien sont de ces missionnaires voyageurs dont on va dire qu'il convient de les recevoir et que Gaius est accoutumé de leur donner l'hospitalité. — « Je n'ai pas », — en général, dit l'Ancien en se répétant, — « plus grande joie que celle-là, d'apprendre que mes enfants ». — Il s'agit d'enfants spirituels, ces enfants de l'Ancien étant de même sorte que ceux de la Dame Elue dans l'épître précédente. — « Marchent dans la vérité », — suivant la droite voie de la vraie doctrine et de la charité fraternelle. L'auteur prend dans cette lettre le ton d'apôtre fondateur de communautés, qui est affecté dans les deux premières épîtres. Gaius va être présenté en type de la conduite à tenir envers les apôtres voyageurs, et l'on s'apercevra bientôt qu'il s'agit des égards qu'est censé réclamer pour lui-même l'Ancien. Par où il apparaît, que le personnage qu'on a voulu faire bénéficier de ce crédit apostolique avait été contesté dans le milieu même où il exerçait son ministère. La *Didaché* (XI) parle plus objectivement de ces rapports entre les communautés chrétiennes et les prédicateurs ambulants.

« Très cher, tu accomplis fidèlement ». — L'auteur en a l'assurance,

faire pour les frères, au surplus étrangers, qui ont rendu témoignage de ta charité devant la communauté : tu agiras bien en les congédiant de façon digne de Dieu. [7]Car c'est pour le nom qu'ils sont partis, ne prenant rien des païens. [8]Nous devons donc recevoir de telles gens, pour être collaborateurs en la vérité.

Gaius ne manquera pas de se comporter en vrai chrétien. — « Ce que tu as à faire », — ce que l'occasion demande, — « pour les frères », — ces frères voyageurs qui ont rendu témoignage à Gaius auprès de l'Ancien et qui maintenant sont retournés dans la communauté où vit Gaius, —« et cela », — « au surplus », ou « après tout », — « étrangers ». — Oiseaux de passage que les croyants qui n'ont pas l'esprit chrétien sont enclins à ne pas considérer comme des frères au même titre, bien qu'ils aient peut-être un titre meilleur, que les membres de leur propre communauté. — « Qui ont rendu témoignage de ta charité », — par eux éprouvée, — « devant la communauté », — où est actuellement l'Ancien. — « Lesquels » — frères — « congédiant », — maintenant qu'ils vont te quitter et qu'il est temps de pourvoir à leur départ et de leur faire honorable conduite, — « de façon digne de Dieu », — dont ils sont comme toi les serviteurs, étant les prédicateurs de son Evangile (cf. I Thess. II, 12 ; Col. I, 10), — « tu agiras bien ». — La perspective ne laisse pas d'être vague et confuse, sans doute parce qu'elle est de convention et ne réflète que de loin la situation qu'elle a en vue. Et les derniers traits du tableau ne sont pas pour démentir cette observation. — « Car c'est pour le nom » — du Christ (Act. V, 41) — « qu'ils sont partis », — qu'ils se sont mis en route et qu'ils courent le monde (ἐξῆλθαν ; cf. I Jn. IV, 1 ; II Jn. 7), — « ne prenant rien des païens », — c'est-à-dire ne demandant pas leur subsistance aux païens qu'ils évangélisent. Ainsi les prédicateurs en question suivent l'exemple donné jadis par Barnabé et Paul, (cf. I Cor. IX, 6), ils ne vivent pas de l'Evangile, nonobstant l'autorisation donnée par le Christ (Mt. X, 10 ; Lc. X, 7). Mais, au temps auquel notre lettre est censée correspondre, la méthode préconisée par Paul n'était plus tout à fait praticable, et la *Didaché* (XIII, 1-2) met prophètes et prédicateurs ambulants à la charge des communautés, tout comme la première à Timothée (V, 18) y met les anciens qui président à celles-ci. C'est, d'ailleurs, ce que fait l'Ancien lui-même, par la présente lettre. — « Nous devons donc recevoir de telles gens », — avec tous les égards qu'ils méritent, — « afin que »

[9]J'ai écrit quelque chose à la communauté. Mais celui qui

— par là — « nous devenions » — leurs — « collaborateurs en » — la propagation de — « la vérité ». — A moins qu'il ne faille entendre : « coadjuteurs de la vérité » salutaire, que ces prédicateurs annoncent.

Tout le monde ne ressemble pas à Gaius. — « J'ai écrit quelque chose à la communauté ». — Qu'a-t-il écrit ? Une lettre certainement, et, à ce qu'il semble, de très modestes dimensions. Ce ne doit pas être la première épître, qui n'est point si insignifiante en ses proportions, et qui, en sa forme dernière, a plutôt le caractère d'une encyclique. Ce doit être la deuxième épître, qui, pour le moins quant aux apparences, s'adresse à une communauté spéciale, quoique non déterminée. Ainsi les deux épîtres se présentent comme solidaires l'une de l'autre, et pas plus authentiques l'une que l'autre. La Dame Elue de la seconde épître est la communauté de Gaius : acceptons le renseignement, qui ne mène pas loin. Mais fallait-il que ce Diotréphès, dont on va parler, fût un méchant homme, pour n'avoir point voulu recevoir cette lettre à la Dame, lettre si inoffensive, que sans doute on avait faite telle pour ne le point froisser, et dont il ne dit pas qu'il conteste la doctrine ! — « Mais celui qui affecte de les conduire ». — Celui qui s'arroge le droit de gouverner les fidèles de la communauté dont il s'agit. L'on ne peut guère s'empêcher de penser que c'en est l'évêque, mais que notre auteur est, en son fond, partisan des missionnaires à la vieille mode apostolique, et qu'il n'approuve pas l'organisation régulière que sont en train de se donner les communautés, surtout quand leurs évêques se permettent de regarder à peu près comme des intrus les prédicateurs ambulants, à commencer par ceux de ces prédicateurs qui veulent jouer à l'apôtre autorisé, comme les premiers hérauts de la foi, les Pierre et les Paul. Notre auteur; ou plutôt le personnage qu'il figure, y avait trouvé quelque mécompte.— « Diotréphès ». —Le nom est classique; si le personnage est fictif ou masqué avec intention, le choix du nom, « nourrisson de Zeus », ne serait pas sans quelque ironie. — « Diotréphès ne nous reçoit pas », — il refuse, et comme chef de la communauté, à l'Ancien, personnage censé apostolique, si ce n'est apôtre, et qui prend pour la circonstance un « nous » de majesté, cette hospitalité que le bon Gaius exerce si libéralement à l'égard des missionnaires. Il serait indiscret de demander quels peuvent être les rapports de Gaius lui-même avec Diotréphès. On nous prévient seu-

affecte de les conduire, Diotréphès, ne nous reçoit pas. [10] C'est pourquoi, si je viens, je rappellerai les actions qu'il fait, se répandant en mauvaises paroles contre nous. Et non content de cela, lui même ne reçoit pas les frères, de plus il empêche (de les recevoir) ceux qui (le) veulent, et il (les) chasse de la communauté.

lement que l'Ancien est contraint d'écrire à Gaius une lettre privée, parce que l'orgueilleux Diotréphès intercepte celles qu'il adresse à la communauté. Mais, dans l'hypothèse, Gaius n'aurait pas eu besoin d'être averti d'une situation qu'il connaissait aussi bien que l'Ancien lui-même.

Pareillement, si Diotréphès croit pouvoir interdire à l'Ancien et non seulement à ses lettres l'accès de la communauté, on ne voit pas comment l'Ancien peut se flatter de réduire cette opposition par sa seule présence, à l'instar de Paul. — « C'est pourquoi », — à raison de cette hostilité, — « si je viens », — c'est-à-dire : « quand je viendrai chez vous », selon l'intention manifestée dans la précédente épître (II JN. 12), — « je rappellerai les mauvaises actions qu'il fait ». — L'Ancien dénoncera devant la communauté les mauvais procédés de Diotréphès ; car, si l'on entend qu'il les rappellera à Diotréphès lui-même, il est malaisé de voir à quoi pourra servir la remontrance ; même dans l'autre hypothèse, la menace paraît assez faible, et l'on dirait qu'elle ne comporte aucune sanction ; dans un cas comme dans l'autre, on ne voit pas comment la menace pourra être exécutée. Les griefs de l'Ancien contre Diotréphès ne sont pas autrement précis : Diotréphès a mal parlé de l'Ancien, et il ne reçoit pas, il ne veut pas qu'on reçoive les apôtres ambulants. — « Se répandant en mauvaises paroles contre nous ». — Ceci, d'une manière générale, et non pas seulement à l'occasion des lettres de recommandation que les frères voyageurs lui présentent, les ayant reçues de l'Ancien. On se demande quels sont ces mauvais propos, et pourquoi l'Ancien n'y répond pas plus nettement. — « Et non content de cela », — de maltraiter ainsi l'Ancien en paroles, — « lui-même ne reçoit pas les frères », — qui, venant de chez nous, se présentent chez vous, — « et il empêche » — de les recevoir — « ceux qui le voudraient », — qui y seraient disposés et qui le feraient s'il ne les en empêchait, — « et il les chasse de la communauté ». — La phrase, comme elle est construite, signifie qu'il excommunie ceux qui veulent recevoir les missionnaires ambulants ; mais, pour l'entendre ainsi, l'on est forcé d'atténuer le sens de : « il empêche », et d'exagérer celui de : « ceux qui

[11]Très cher, n'imite pas le mal mais le bien. Qui fait le bien est de Dieu ; qui fait le mal n'a pas vu Dieu. [12]A Démétrius il est rendu témoignage par tous et par la vérité même ; nous aussi nous témoignons (pour lui), et tu sais que notre témoignage est vrai.

veulent ». Diotréphès essaierait d'empêcher qu'on ne reçoive les frères étrangers, et, n'y réussissant pas, il excommunierait ceux de la communauté qui n'observeraient pas sa défense. C'est plus que ne signifie naturellement l'assertion : « il empêche ceux qui veulent ». D'autre part, on ne voit pas pourquoi Diotréphès excommunierait les gens qui, contre leur propre inclination, se conforment à sa volonté. Il reste donc possible que, nonobstant les apparences, le complément de : « il chasse », soit « les frères » voyageurs. On peut, il est vrai, dans l'autre hypothèse, admettre que Gaius lui-même a été plus ou moins excommunié par Diotréphès pour avoir reçu les « frères » recommandés par l'Ancien. Mais pourquoi les faits resteraient-ils ainsi dans le vague, s'ils étaient réels ? Et l'auteur a-t-il songé à déterminer ainsi la position de Gaius ?

« Très cher, n'imite pas le mal », — ce triste exemple de Diotréphès. Recommandation assez inutile et même déplacée après ce qui a été dit plus haut de Gaius. Le conseil n'est à donner que si Gaius est le type du bon chrétien. — « Mais le bien ». — Et l'auteur va, dans un instant, apporter l'exemple d'un vague homme de bien, qui n'est pas Gaius. — « Qui fait le bien est de Dieu », — se démontre par là-même enfant de Dieu (cf. I JN. III, 10) ; — « qui fait le mal n'a pas vu Dieu », — prouve qu'il ne le connaît pas (cf. I JN. III, 6). L'évangile (JN. I, 18) dit bien que nul homme n'a vu Dieu, mais cela s'entend, en toute rigueur, de l'homme non initié à la connaissance de Dieu par la loi du Christ ; le vrai croyant, par son initiation au mystère chrétien, a, d'une certaine façon, vu Dieu dans le mystère qui lui a été révélé (cf. I JN. IV, 13). — « A Démétrius ». — Encore un nom connu, d'un personnage inconnu, autre type du vrai fidèle dont l'exemple est à recommander. — « Il est rendu témoignage par tous », — tous les bons chrétiens qui le connaissent, que Démétrius lui-même est un excellent chrétien, recommandable aussi sans doute par l'hospitalité qu'il donne aux apôtres voyageurs, — « et par la vérité même », — non pas la vérité abstraite, mais Dieu ou le Christ (cf. Papias, dans EUSÈBE, *H. e.* III, 39, 3). C'est beaucoup lire entre les lignes que de supposer ce témoignage allégué en faveur de Démétrius, parce que Gaius aurait eu des préventions contre lui. Le fait est que, si Gaius

[13] J'avais beaucoup à t'écrire, mais je n'ai pas voulu t'écrire avec encre et calame ; [14] seulement j'espère bientôt te voir et nous parlerons bouche à bouche. [15]Paix à toi. Te saluent les amis. Salue les amis nommément.

et Démétrius sont des personnages réels, le témoignage est superflu, puisque la lettre même suppose que les deux se connaissent fort bien. Mais Démétrius a sa raison d'être pour le contraste avec Diotréphès et pour amener le témoignage personnel de l'auteur. — « Et nous-mêmes aussi, nous témoignons » — en sa faveur, — « et tu sais que notre témoignage est vrai ». — L'assertion, passablement singulière en elle-même, eu égard aux circonstances apparentes, acquiert sa pleine signification si on la rapproche des passages de l'évangile (JN. XIX,35; XXI, 24) auxquels elle est visiblement destinée à faire pendant. C'est, à la fin des trois épîtres, la signature, très apocryphe, que l'on a voulu apposer à la fin de l'évangile ; elle n'est pas plus authentique ici que là. C'est la même main qui partout joue, et fort maladroitement, avec le personnage apostolique de Jean l'Ancien.

La finale est répétée de la seconde épître (II JN. 12-13), l'auteur ne s'étant pas mis en frais d'invention. — « J'avais beaucoup » — de choses — « à t'écrire, mais je n'ai pas voulu t'écrire avec encre et calame », — n'ayant pas jugé à propos de mettre tout cela dans une lettre. Et c'est encore une excuse pour l'apparente insignifiance du document; mais on remarquera que la finale de l'évangile (JN. XXI, 25; et déjà XX, 30, mais sans rapport formel avec le témoignage du disciple) contient une excuse analogue.— « Seulement j'espère te bientôt voir et nous parlerons bouche à bouche ». — C'est ce que l'Ancien disait à la Dame. — « Paix à toi ». — Formule commune de salutation (cf. I PIER. V, 14). — « Te saluent les amis », — les fidèles qui vivent autour de l'auteur. — « Salue » — de notre part, — « nommément, les amis » — qui sont près de toi. Le groupe chrétien qui vit auprès de l'Ancien salue Gaius et les fidèles qui, dans sa localité, sont également bien disposés pour l'Ancien et que celui-ci connaît individuellement. Bien que, d'un bout à l'autre, notre petite lettre vise à des précisions personnelles, comme il convient à une lettre particulière, aucune de ces précisions ne porte la marque indiscutable d'une réalité immédiate. La troisième épître de Jean sonne faux, comme la deuxième, et comme les passages de l'évangile et de la première épître où l'auteur de ces écrits prend la figure de témoin apostolique.

INDEX ALPHABÉTIQUE

Abbott, 170.
Abel, 299, 557.
Abraham, père des Juifs, 296-298, — a vu le jour du Christ, 304-305.
Adultère (péricope de la femme), 42, 278-286.
Agape, 383, 401, 441.
Agneau de Dieu, 119, 120, 125.
Agneau pascal, 361, 465, 489, 494.
Aloges, 9-11, 104.
Ambroise, 102, 391.
Amen, amen, 137.
Amour. — Dieu est amour, 564, 567. — Par amour pour nous il a envoyé son Fils, 564. — Aimons-nous comme il nous a aimés, 565. — Qui aime Dieu aime aussi ses frères, 568. — Commandement nouveau de la charité fraternelle, 400, 540, 561, 564, 582. — Qui aime Dieu garde ses commandements, 570. — Celui-là aime le Christ et sera aimé du Père, 412, 413. — Le Père aime ceux qui aiment le Fils, 450-451. — Le Christ prie pour qu'ils soient un en lui et dans le Père, 449. — L'union d'amour figurée dans l'allégorie de la vigne, 417-424. — Il n'est amour plus grand que de donner sa vie pour ses amis, 421. — Amour du Christ pour les siens recommandé symboliquement en exemple dans le lavement des pieds, 383-391.
André, 128, 129, 132, 225, 370.
Anges et Fils de l'homme, 137. — Les anges au tombeau, 502. — L'ange de Betzatha, 201. — Ange et voix céleste, 374.
Annas, 457-458, 460-463.
Antichrist et antichrists, 545, 562, 582-583.
Aphraates, 301.
Apocalypse, 7, 8, 9, 17, 68, 433.
Aveugles, non-voyants et voyants, 317-319.

Bacon (B. W.), 33.
Baldensperger, 97.
Baptême — de Jean, 116, 121 ; — b. dans l'Esprit, 123. — Nécessité de la nouvelle naissance dans l'eau par l'Esprit, 156-162. — Les deux baptêmes, 169-172. — Collation indispensable et unique du vrai baptême, 387. — Institution mystique du baptême, 272-273, 492, 571.
Barabbas, 472.
Barkochba, 219.
Bauer (Bruno), 19.
Bauer (W.), 36, 85.
Baumgarten, 85.
Baur, 20.
Bethabara (Béthanie), 117.
Béthanie, 338, 344, 361.
Bethléem, 274.
Bethsaïde, 132, 370.
Bethzatha (Bethesda, Bethsaïda), 200.
Bleek, 20.
Bolland, 29.
Bousset, 29, 443.
Brandt, 24.
Brebis du Christ, 320-326, 522-524.
Briggs, 28.
Brooke, 85.

Caïn, 299, 557.
Caïphe, 357-358, 457-458, 463, 464.
Caius, 9-10.
Calmes, 27.
Calvaire, 483.
Cana, 138, 194, 196, 515.
Canon de Muratori, 15-16.
Canon du Nouveau Testament, 12.
Capharnaüm, 194, 245.
Cédron, 452.

Cène (dernière), 384.
Céphas, 130 (voir Simon Pierre).
Cérinthe, 8.
Chair du Christ, à manger, 242-244 (voir Eucharistie, Pain de vie).
Christ (voir Jésus-Christ, Logos, Messie).
Chronologie de Jn. — Les premières pâques, 147, 199, 223. — L'âge de Jésus, 151, 305. — Dernières fêtes : tabernacles, 253 ; dédicace, 328 ; dernière pâque, 360. — La grande semaine, 361 (onction), 366 (triomphe), 382 (dernier repas), 466 passion, 490 (sabbat), 491 (résurrection).
Circoncision, 263.
Clemen, 34.
Clément d'Alexandrie, 16, 569.
Clément de Rome, 7.
Clopas, 487.
Colombe (signe de l'Esprit), 121-122.
Communion des croyants avec le Père et le Fils, 533 (voir Amour et Un).
Cri (oracles criés), 107 (Jean), 266 Jésus), 270, 380.
Crurifragium, 491.
Cumont, 90.
Cyprien, 272.
Cyrille d'Alexandrie, 301, 378.

David, 274-275.
Dédicace (voir Chronologie).
Delff, 28.
Démons et possédés, 261, 302, 303, 327.
Denys d'Alexandrie, 17.
Diable, père des Juifs, 299, — homicide dès le commencement, 299, — menteur et père du mensonge, 299-301 ; inspire Judas, 250-251, 384. — Prince de ce monde, 374, 416, 432, 577, — sera jugé et précipité, 374, 432.
Didaché, 417, 587, 588.
Dieu, invisible, révélé par le Fils, 110, — a donné son Fils au monde pour qu'il le sauve, 167 ; — est esprit et doit être adoré en esprit, 184-185 ; — est lumière, 534-536, — amour 564, 567.
Dionysos (eau changée en vin), 145.
Diotréphès, 9, 83-84, 589-591.
Disciple bien aimé. — Vocation (?), 127. — Au dernier repas, 395-396. — Au pied de la croix, 488. — Au tombeau, 499-501. — Sur le lac, 517. — On avait cru qu'il ne mourrait pas, 525-527. — Il a écrit l'évangile, 528.
Disciples de Jean, 125, 171, 176.
Disciples de Jésus, — à Cana, 139, 145 ; — à Capharnaüm, 146, — à Jérusalem (expulsion des vendeurs), 149, 152, — à Enon, 169. — Ce sont eux qui baptisent et non Jésus, 177. — A Sychar, 179, 186, 187-190. — Avant le miracle des pains, 222. — Distribuent les pains multipliés et recueillent les restes, 226-227. — Traversent le lac et sont rejoints par Jésus marchant sur la mer, 228-231. — Après le discours sur le pain de vie, 245-251. — Avant la résurrection de Lazare, 341, 343. — A Ephraïm, 359. — Au triomphe sur le chemin de Jérusalem, 367. — Au lavement des pieds, 385. — Devant l'annonce de trahison, 395. — Reçoivent dernières instructions de Jésus, 399 ss. — Abandonneront Jésus dans sa passion, 439. — Au jardin de l'arrestation, 452, 455. — Voient le Christ ressuscité, 506, 512, 521.
Discours de Jésus. — Leur style, 63. — Les interruptions, 64. — Discours à Nicodème, 155-169. — Sur l'œuvre du Fils, 209-215. — Sur le témoignage rendu au Christ par ses œuvres et dans les Ecritures, 215-221. — Sur le pain de vie, 232-244. — A la fête des tabernacles, 259-273, 286-306. — Le bon pasteur, 319-332. — Derniers discours aux Juifs, 371-381. — Après la cène, 399-451.
Douze (les), 227, 249, 250, 509 (voir Disciples).

Eau — changée en vin, 143. — Applications diverses du symbole de l'eau, 145. — L'eau de la vie, 179-181. — Elle sort du Christ, 271-272, 492. — Le témoignage de l'eau, 571 (voir Baptême).
Ebrard, 21.
Eckermann, 18.
Ecritures (voir Prophéties et Témoignage).
Elie, 113, 116.
Elisée, 225.
Enfants de Dieu. — Ceux qui croient au Logos incarné en Jésus, 101-104. — Rassemblés par le Christ, 358. — Non manifestés encore, mais ils le seront dans la parousie, 551-552. — Ont en eux semence de Dieu, 556.—

Pratiquent l'amour, 564. — Croient à l'amour de Dieu, 567. — Croient que Jésus est le Christ, 569.
Enfants du diable. — Les Juifs, 299. — Ceux qui n'aiment pas leurs frères, 556.
Enon, 170.
Ephraïm, 359.
Ephrem, 36, 504.
Epiphane, 9, 10.
Epiphanie (fête), 145.
Epitres de Jean. — Première ép., 8, 16, 17. — Analyse et critique, 71-80. — Commentaire, 530-578. — Deuxième ép., 8, 16, 17, 18. — Analyse et critique, 80-82. — Commentaire, 579-585. — Troisième ép., 16, 17, 18. — Analyse et critique, 82-85. — Commentaire, 586-592.
Esprit. — Descendu sur Jésus et donné dans le baptême, 121-123. — Renaissance supérieure par l'eau et l'Esprit, 156-162. — Dieu, esprit, veut culte en esprit, 183-185. — L'Esprit et la vie, 246-247. — Il n'y avait pas d'esprit avant que Jésus fût glorifié, 273. — L'Esprit de la vérité, défenseur et révélateur, promis par le Christ à ses disciples, 409-411, 413-414, 427, 430-433, 564, 572. — Soufflé sur les disciples par Jésus ressuscité, 507. — L'onction de l'Esprit, 546, 549, — L'Esprit don de Dieu, 561, 566. — Confesse venue du Christ en chair, 562. — Témoigne avec l'eau et le sang, 571-572 (490, 492).
Eucharistie, — figurée dans la multiplication des pains, 226. — Chair et sang du Fils de l'homme, 241-244. — Caractère eucharistique du dernier repas et de la prière du Christ, 382-384, 387, 390, 417, 441-451.
Eusèbe de Césarée, 17.
Evangile de Jean. — La tradition, 6-18. — La critique, 18-39. — Contenu, 40-46. — Composition, 46-55. — L'écrit primitif, 56-58. — La rédaction, 58-65. — L'origine et la promulgation, 65-71.
Evanson, 18.
Exaltation du Christ, sur la croix et en gloire, 166, 293, 375.
Excommunication des chrétiens par les Juifs, 313, 316, 379.
Expiation par le sang du Christ, 538, 554, 565.
Ewald (H.), 22.
Ewald (P.), 27.

Femme (mère de Jésus), 141, 488 (503 ?). — Allégorie, 435-436.
Fêtes juives (voir Chronologie).
Fiebig, 197.
Filet de la pêche miraculeuse, 519-520.
Fils de Dieu (Logos incarné), 102-104. — Monogène, 106, 111, 167. — Révélateur de Dieu, 110-111. — Baptise en Esprit saint, 123. — Est aimé du Père, qui lui a tout donné, 175, 211. — Qui croit en lui a vie éternelle, 168, 175, 211, 237, 442, 513. — Il fait tout ce que fait le Père, 209-210. — Il ressuscite les morts, 211, 212, 237, 347. — A pouvoir de jugement, 212, 213. — Affranchit du péché, 295. — Jésus se dit F. d. D., parce que sanctifié et envoyé par le Père, 334. — Le F. de D. est glorifié par résurrection de Lazare, 339, 353-354. — En lui le Père est glorifié, 400, 409, 441. — Il demande au Père de le glorifier, 441, 443.
Fils de l'homme. — Servi par les anges, 137. — Est venu du ciel et y doit remonter, 165, 246, 384, 385, 438. — Doit être exhaussé, 166, 293, 375. — A pouvoir de jugement, 213. — Donne aliment de vie éternelle, 233. — A reçu le sceau du Père, 233. — Donné sa chair à manger et son sang à boire, 243. — Demande la foi, 317. — Est glorifié par sa mort, 371, 400.
Foi. — Qui croit au Fils est sauvé pour la vie éternelle, qui ne croit pas en lui est condamné, 167, 175, 237, 240, 249, 291, 347. — Il faut croire à la parole, 191, 196, 249, 448. — La vraie foi ne demande pas de miracles, 195, 198, 234, 267, 512. — Croire au Père qui a envoyé le Fils, au Fils que le Père envoie, 212, 218, 234, 354, 380, 404, 438, 444, 449. — L'Esprit est donné à ceux qui croient, 273. — Croire au Fils de l'homme, 317. — Croire que le Père est dans le Fils et le Fils dans le Père, 336, 407-408. — Croire au nom de Jésus-Christ, Fils de Dieu, venu en chair, 561-562. — Croire à l'amour de Dieu pour nous, 567. —

C'est la foi qui triomphe du monde, 570.
Frères de Jésus, 146, 253-257.
Freytag, 22.
Fries, 29.

Gabbatha, 480.
Gaius, 586.
Galilée, 278 (135).
Garizim, 183.
Gloire du Logos incarné, 106. — Manifestée en miracles, 145, 308, 339, 352. — Vient de Dieu seul, 219-220, 302, 303. — Jésus lui-même ne cherche que la gloire de Dieu, 260. — Le Fils, ayant glorifié le Père, et assuré de sa propre glorification, 400, — demande que lui soit rendue la gloire dont il jouissait avant la création du monde, 371, 373, 441, 443, — et que ses fidèles soient associés à cette gloire, 449, 450. — Il sera glorifié dans les œuvres de ses fidèles, 408-409, — et par l'Esprit de la vérité, 433.
Gnostiques nient que Jésus soit le Christ, 548, — qu'il soit venu en chair, 562-563. — Ne pas les recevoir ni les saluer, 584.
Goguel, 32.
Golgotha, 483.
Grâce — dans le Logos incarné, 107, — par lui donnée, 109.
Grands-prêtres (associés aux pharisiens comme membres du sanhédrin), 268, 275, 356, 360, 365, 453, 468, 474, 481, 484.
Grill, 272.

Hanina ben Dosa, 197.
Harnack, 12, 29, 504.
Hase, 21.
Hausrath, 21.
Hellènes qui veulent voir Jésus, 369-371.
Heitmüller, 37.
Heure du Christ, 141-142, 267, 289, 371, 373, 382, 441.
Heures marquées dans l'évangile, 127, 129, 178, 196-197, 481.
Hilgenfeld, 21, 378.
Hippolyte, 10.
Hœnig, 21.
Holtzmann (H.-J.), 21, 280.
Hysope, 489.

Ignace d'Antioche, 7.
Immer, 21.
Initiation chrétienne.— La vie nouvelle et ses sacrements, 156-158. — La naissance par l'Esprit, 159-162. — La nourriture spirituelle, 241-247.
Interpolations notables : l'ange de Bethzatha, 20 ; la péricope de l'Adultère, 278-286.
Irénée, 8, 9, 11-13, 102, 305, 583, 584.
Isaïe, 377, 378.
Israël, 121, 136, 163, 366.
Israélite, 135.

Jacob (puits de), 178-180.
Jacobsen, 24.
Jacquier, 27.
Jardin de l'arrestation, 452, — de la sépulture, 497-498.
Jean (apôtre). — La légende d'Ephèse, 13-14, 17, 36. — La bibliothèque johannique, 5-7.
Jean-Baptiste. — Son témoignage, 96, 98, 107, 112-124. — Son baptême, 116, 121. — Ce qu'il dit de Jésus devant ses disciples, 119-120, 125. — Autre témoignage de Jean, 169-176. — Appréciation de ce témoignage et de l'attitude des Juifs envers Jean, 216-217. — Rappel du témoignage, 337.
Jean l'Ancien, 11, 17, 29, 30, 36, 37, 68, 84, 579, 586, 592.
Jean Marc, 36, 37.
Jérôme, 18.
Jérusalem, 112, 147, 153, 183 (le lieu d'adoration), 193, 199, 200, 328, 344, 359, 366.
Jésus-Christ (voir Fils de Dieu, Fils de l'homme, Logos, Messie, Expiation, Discours, Miracles, Prophéties). — Logos fait homme, 104. — Plein de grâce et de vérité, 106. — Révélateur de Dieu et des choses célestes, 110. — Agneau de Dieu, 119-120, 125. — A seconde vue et sait ce qu'il y a dans l'homme, 136, 155. — Est l'époux, 173. — Plus grand que Jean, 173. — Vient d'en haut et est au-dessus de tout, 174. — Se dit Messie à la Samaritaine, 185. — Est dit Sauveur du Monde par les Samaritains, 191. — Ne veut pas être proclamé roi par les Galiléens, 227. — Dit illettré par les Juifs, 259. — Déclare tenir de Dieu sa doctrine, 260. — Accusé d'être

démoniaque, 261, 302, 327 ; fou, 327 ; Samaritain, 302. — Dit être la source d'eau vivifiante, 271-272 (179). — Le Père témoigne en lui pour lui, 287-288. — Il s'affirme (dans Jn.) en disant : « C'est moi », 291, 293, 393 ; est dit « Lui » (dans I Jn.), 539, 553, 554, 555, 558. — Il existait avant Abraham, 306. — Isaïe a vu sa gloire, 378. — Se dit porte des brebis et du salut, 322-323, bon pasteur, 324. — Un avec le Père, 332. — Lumière du monde, 309 (93, 99). — Résurrection et vie, 347 (92-93). — Se laisse dire roi d'Israël et roi des Juifs, 366, 468 (481, 483). — Se dit Voie, vérité, vie, 406. — Moins grand que le Père, 415. — Roi de la vérité, 469-470. — Salué Seigneur et Dieu après sa résurrection, 512. — Paraît identifié à Dieu dans I Jn., 553, 561, 578. — Venu à Jean, 118. — Jean a vu descendre sur lui l'Esprit, 121. — Il a recruté près de Jean quatre disciples, 125. — Censé fils de Joseph de Nazareth, 134-135. — Est venu à Cana pour son premier miracle, 138. — De Cana à Capharnaüm, 146. — De là, pour la pâque, à Jérusalem, où il chasse les vendeurs du temple, 147. — Il est ensuite allé allé baptiser non loin de Jean, 169. — En s'en allant par la Samarie, il convertit les gens de Sychar, 177. — Revient en Galilée, à Cana, 192-194. — Retourne à Jérusalem pour une seconde pâque, 199. — Reste en Galilée au temps de la troisième, 223. — Va secrètement à Jérusalem pour la fête des tabernacles, 257, — et assiste encore à la dédicace, 328. — Se retire au delà du Jourdain, 337, pour revenir ensuite à Béthanie et ressusciter Lazare, 341. — De nouveau retiré à Ephraïm, 359, — est revenu à Béthanie six jours avant la pâque, 361, — a été salué Messie le lendemain sur le chemin de Jérusalem, 366. — Dans ses derniers séjours il a échappé plusieurs fois par sa toute puissance à des tentatives d'arrestation ou de lapidation, 207-208, 267, 268, 275, 306, 332, 336, 359-366, 365. — Après avoir pris un dernier repas avec ses disciples, la veille de la pâque, 382, et leur avoir donné ses suprêmes instructions, 390 ss., il s'est laissé arrêter dans un jardin la nuit, par la cohorte et les satellites que conduisait Judas, 452, — a comparu devant le grand-prêtre Annas, 445, puis devant le grand-prêtre Caïphe, 463. — Conduit à Pilate, 465, il a dû être livré par le procurateur, malgré celui-ci, à la haine des Juifs, 482. — Le vendredi, vers midi, il a été crucifié au lieu dit Calvaire, sous le nom de Jésus le Nazoréen, 484, et il est mort vers le soir, 489. — Il a été enseveli par Joseph d'Arimathie et Nicodème dans un caveau qui se trouvait là, 495-498. — Le surlendemain matin, il s'est montré à Marie la Magdalène, 504 ; le soir à tous les disciples, 506 ; le dimanche suivant, aux mêmes avec Thomas, 510 ; enfin à Pierre et à six autres disciples sur le lac de Tibériade, 515. — Et il a fait beaucoup plus de miracles que le livre n'en raconte, 513, 529.

Joseph d'Arimathie, 496.

Joseph de Nazareth, 134.

Judas (Jude), 412.

Judas l'Iscariote. — Dénoncé comme incrédule et traître, 247-248, — comme démon, 250-251, — comme voleur, 363-364. — Inspiré par le diable, 384. — L'Ecriture prédit son ingratitude, 392. — Jésus le désigne au disciple bien-aimé comme traître en lui donnant « le morceau », 394-397. — Satan entre en lui, et Jésus lui donne congé de faire son œuvre. 397-399. — Fils de la perdition, 446. Conduit la troupe au jardin de l'arrestation, 452-455.

Jugement. — Réalisé par discernement actuel des croyants et des incroyants, 167-169, 212-213. — Jésus venu pour que ce jugement se réalise, 317. — C'est sa parole qui juge, 381. — Jugement du monde et du prince de ce monde, 374, 432.

Jülicher, 25.

Juifs. — Envoient députés à Jean, 112. — Demandent signes, 149. — Croient à cause des miracles et n'ont pas confiance de Jésus, 153. — Au fond, inintelligents et incrédules, 164, 219-220, 269. — Menteurs comme le diable, leur père, 303. — Diversité de leurs opinions touchant le Christ,

258, 267, 274-275, 327-328, 356, 365, 368-369. — Ils ont maintes fois essayé d'arrêter Jésus et de le faire mourir, 207-208, 267, 268, 275, 306, 332, 336, 359-360, 365. — Ils excommunient ceux qui croient en Jésus, 313, 316, 379. — Reprochent à Jésus de se faire Dieu, 208, 330. — Mourront dans leur endurcissement, 290, 291, 377, 378. — Ont livré Jésus à Pilate, 464-466. — Ont obligé Pilate à leur livrer Jésus et l'ont crucifié, 482-483. — Leurs protestations contre la royauté de Jésus, 481-482, 484.
Justin, 8, 102.

Keim, 21.
Knabenbauer, 27.
Knopf, 37.
Köhler, 27.
Kreyenbühl, 25.
Krüger-Velthusen, 22.

Lagrange, 170.
Lance (coup de) du soldat, 492-493, 495, 507, 510-511.
Larmes du Christ, 349-350.
Lavement des pieds, 382-391.
Lazare le ressuscité, 338-355, 362, 365.
Lepin, 27.
Lévites députés à Jean, 112.
Liberté, donnée par la vérité, 294, par le Fils, 296.
Lithostrotos, 480.
Logos. — Origine et caractère de l'idée, 88, 99. — Créateur, 90-91. — Vie, 92. — Lumière, 93, 98. — Révélateur, 100-101. — Incarné en Jésus, 101-106, 108-110. — La parole de vie dans I Jn., 532.
Loi, — donnée par Moïse, 109-110. — Prédit le Christ, 134.
Loofs, 27.
Lützelberger, 19.
Lumière, — Logos lumière, 93, 98-99. — Christ lumière du monde, 286, 380. — Dieu lumière, 534-536. — Lumière et jugement, 168-169. — Marcher dans la lumière pour être enfant de lumière, 376, 536. — Qui aime son frère marche dans la lumière, 541.
Luthardt, 21.

Maître (Jésus appelé), 390.
Malchus, 456.
Maldonat, 527.
Mangold, 21.
Manne et pain de vie, 234-235, 241.
Marie de Clopas, 487.
Marie la Magdalène, 487, 499-504.
Marie sœur de Lazare, 338-339, 345, 348-349, 361-364.
Maris de la Samaritaine, 182.
Marthe, 338-339, 340, 345, 362.
Mère de Jésus, — à Cana, 139-142, 146. — Au pied de la croix, 487-488. — La sœur de la mère, 487. — Apparition de Jésus ressuscité à sa mère (?), 504.
Messie, 130, 185.
Meyer, 21.
Miracles de Jésus. Signes, 144. — Manifestation des œuvres de Dieu, 308, — pour la gloire de Dieu et du Fils de Dieu, 339. — Reconnus par les Juifs, 267, 356, 365. — Attestés par l'évangéliste, 513. — Les noces de Cana, 138-146. — Le fils de l'officier de Capharnaüm, 194-198. — Le paralytique de Bethzatha, 199-208, 262. — La multiplication des pains, 221-228. — Jésus marchant sur les eaux, 228-231. — L'aveugle-né, 307-319. — Lazare, 338-355.
Moïse — a donné la Loi, 109, 260. — A écrit de Jésus, 134, 220. — N'a pas donné le pain du ciel, 235.
Moisson (spirituelle), 188-190.
Monde. — Divers sens du mot, 100. — Ensemble des choses créées, 100. — Genre humain, 100, 443, — Humanité incrédule et ennemie, 100, 424, 426, 444, 447, 543. — L'humanité à sauver, 167, 449, 538. — Les désirs du monde, 544. — Le prince de ce monde (voir Diable).
Montanistes, 8.
Mort du Christ, — par lui acceptée pour le salut des siens, 241, 325, 326-327, 398, 416, 421, 438, 445, 448, 455, 477, 489-490.
Müller, 88.
Mystères païens et mystère chrétien, 158. — Le mystère chrétien dans Jn., 56-65, — dans I Jn., 571-572, 574.

Nathanaël, 133-137, 515.
Nazareth, 134, 135.
Nazoréen, 454, 455, 484.
Nicodème, 154, 277, 496-498.
Nicolas (M.), 23.

Nombres symboliques. — La 10e heure, 127, 129; — la 6e heure, 178, 481; — la 7e heure, 197 : — Le 3e jour, 138 ; — le 6e jour avant la pâque, 361. — les 46 ans du temple, 151 (305) ; — les 38 ans du paralytique, 202. — les 6 urnes de Cana, 142 ; — les 12 corbeilles de la multiplication des pains, 226.
Nourriture spirituelle, 188, 233.
Nowack, 145.

Œuvre (œuvres) du Christ, 188, 211, 217, 234, 262, 308, 330, 333, 335, 408, 426, 443.
Origène, 17, 117, 298.
Overbeck, 34.

Pain de la vie, 235-236, 240-244.
Paix que donne le Christ, 414, 440, 506-507, 510.
Pantheros, 298.
Papias, 8, 11.
Pâque des Juifs (voir Chronologie).
Paraboles, — dans Jn., 437-438.
Paraclet. — Esprit, dans Jn., 409-411, 413-414, 427-433. — Christ, dans I Jn., 538.
Pasteur (voir Discours).
Paulus, 19.
Péché. — Enlevé par l'Agneau de Dieu, 120 ; expié par le sang du Christ, 536. — Le vrai fidèle ne pèche pas, 554, 556, 577. — Péchés mortels et péchés non mortels, 575-577. — Pouvoir de remettre les péchés conféré aux Douze par le Christ ressuscité, 508.
Pfleiderer, 24.
Pharisiens dans Jn., 115, 155 (Nicodème), 177, 268, 276-277 (282), 287, 311, 312, 318, 356, 360, 369, 379, 453.
Philippe, 13, 128, 132-136, 224, 370, 407.
Philon, 90, 568.
Poimandrès, 327.
Poisson (symbole mystique), 226, 517-521.
Polycarpe, 6, 11, 12, 13.
Polycrate d'Éphèse, 13-15.
Ponce Pilate. — Son rôle dans le jugement du Christ, 464-482, — dans le crucifiement, 483-485. — Il autorise le *crurifragium*, 491, — la sépulture, 496.
Prêtres députés à Jean, 112.
Prière au nom de Jésus, 409, 423, 437.
Prières du Christ, 353-354, 440-451.
Prologue de Jn., 80, 38, 46. — Structure et rythme, 87-88. Voir Logos.
Prophète annoncé par Moïse, 114, 116, 227, 274.
Prophéties de l'Ancien Testament accomplies par Jésus ou en lui, 149, 219; 220, 240, 271, 274, 366, 367, 377-378, 392, 426, 485, 489, 494-495.
Purification, 142, 171. Voir Baptême.

Quartodécimans. — Rapport de leur observance pascale avec Jn., 15, 34, 70.

Rabbi, 126, 136, 155, 171 (Jean), 187, 232, 307, 341, 504.
Reitzenstein, 35, 89, 327.
Renan, 23.
Resch, 27.
Résurrection. — Jésus opère et il est la résurrection, 211, 213, 215, 237, 239, 347.
Reuss, 21.
Réville (J.), 25.
Reynolds, 28.
Royauté du Christ. Voir Jésus-Christ.

Sabbat. — Christ maître du sabbat, toujours travaille, et fait du bien (guérisons) ce jour-là, 204, 207-208, 264, 312.
Salem, 170.
Salomon (portique de), 329.
Samaritaine et Samaritains, 176-191. — Jésus traité de Samaritain, 302.
Sanday, 28.
Sang du Christ. — Il faut le boire pour avoir la vie éternelle, 242-243. — Purifie du péché, 536. — Témoignage du sang, 571-572.
Satan. — Entre dans Judas avec « le morceau », 397 (voir Diable et Judas l'Iscariote).
Sauveur du monde (Christ), 191, 567.
Schanz, 27.
Schenkel, 21.
Schleiermacher, 19.
Scholten, 21.
Schwartz, 31.
Schwegler, 20.
Schweizer, 22.
Seigneur (Christ), 390, 512.
Serpent d'airain, 166.
Sichem, 178.

Siloé, 145, 310.
Simon le Cyrénéen, 483.
Simon le Magicien, 182, 185, 186.
Simon-Pierre. — Vocation et surnom, 128, 129, 130-131, 132. — Confession messianique, 249-250. — S. P. ne veut pas que le Christ lui lave les pieds, 386-388. — Annonce du reniement, 402-403. — Coup d'épée à Malchus, 456. — Reniement, 459-460, 463-464. — Au tombeau de Jésus, 499-501. — Pêche miraculeuse, 515-519. — « Pais mes brebis », 522-524. — Fin annoncée, 525. — Question indiscrète à propos du bien-aimé, 525-526.
Soltau, 28.
Spitta, 32.
Stanton, 37.
Strauss, 19, 125.
Suivre (Jésus), 126, 286, 402, 525-526.
Supernatural Religion, 27.
Sychar, 177.
Synoptiques. — Rapport général de Jn. avec les S., 58, 61, 65-71. — Différence en ce qui regarde la durée et la disposition du ministère, 59, 147, 151, — pour l'âge de Jésus, 59, 151, 305, pour le jour de la passion, 70, 382, 466. — Pour les rapports dans les détails des récits et dans les discours, voir le commentaire.

Tabernacles (fêtes des). V. Chronologie.
Tatien (Diatessaron), 504.
Témoignages rendus au Christ, — par Jean, 97-98, 107, 112-125, 169-176, 216, 337 ; — par le Père dans les œuvres du Fils, 217-218, 288, 330 573 ; — dans l'Ecriture, 219 ; — par Moïse, 134, 220 ; — par Jésus lui-même, 164-165, 174-175, 215, 287-288, 477 ; — par l'Esprit, 427, 572 (les trois témoins) ; — par les disciples, 427 ; — par le disciple bien-aimé, 493-494, 528, 531 (591).
Témoins célestes (verset apocryphe des trois), 572-573.
Temple (expulsion des vendeurs), 147-148. — Corps du Christ, 150-151.
Ténèbres, 94-95, 168, 286, 376, 380, 534, 535, 540-541.
Tertullien, 14, 102.
Théodore de Mopsueste, 511.
Thoma, 24.
Thomas Didyme, 344, 405, 509-512, 515.
Tibériade, 222, 515.
Tobler, 22.
Tombeau de Lazare, 351 ; — du Christ, 497-498, 499, 501-502.
Trésor du temple, 289.
Tunique sans couture et vêtements de Jésus, 485-486.

Un — sont le Père et le Fils, 332, 449, — et doivent être entre eux les croyants, 449.

Vérité, — dans le Logos incarné, 107 ; — venue par lui, 109. — Esprit et vérité, 184-185. — La vérité libère, 294. — Christ vérité, 406. — L'Esprit de la vérité, 410, 427, 432, 564, 572. — Parole de Dieu est vérité, 447. — Jésus témoin de la vérité, 470. — Faire la vérité, 168, 535. — Etre de la vérité, 470, 559. — Marcher dans la vérité, 581, 587.
Vie. — Logo vie, 92. — Christ vie, 213, 347, 406, 532, 574, 578. — Voir Eau de la vie, Pain de la vie. — La lumière de la vie, 93, 286. — Parole de la vie, 246-247, 249, 532. — Vie éternelle, 166, 175, 181, 189, 212, 214, 219, 233, 235, 241, 242, 243, 249, 323, 331, 372, 381, 442, 513-514, 532, 549, 558, 574, 576.
Vigne et sarments, 418-423.
Vin de Cana, 140, 143.
Vinaigre de la passion, 489.
Vocation des premiers disciples, 124-138 ; — des Douze, 250, 392, 423, 424.
Voie (Christ), 406.
Volckmar, 21.
Volz, 227.

Zachée, 134.
Zahn, 27.
Zébédée (les fils de), 515.
Zeller, 20.

Weiss (B.), 26.
Weiss (J.), 36.
Weisse, 22.
Weizsæcker, 22.
Wellhausen, 30.
Wendland, 35.
Wendt, 28.
Wette (de), 21.
Wetter, 36.
Windisch, 85.
Wittichen, 21.
Wuttig, 27.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

INTRODUCTION 5

§ I. — *La bibliothèque johannique* 5
I. Le témoignage de la tradition 6
II. Le travail critique 18

§ II. — *Le quatrième évangile* 39
I. Le contenu de l'évangile 40
II. La composition de l'évangile 46
III. La caractère de l'évangile 55
IV. L'origine de l'évangile 65

§ III. — *Les épîtres de Jean* 71
I. La première épître 71
II. La deuxième et la troisième épîtres 80

COMMENTAIRE DU QUATRIÈME ÉVANGILE 87
I. Le prologue, JEAN, I, 1-18 87
II. Le témoignage de Jean-Baptiste, I, 19-34 112
III. Les premiers disciples, I, 35-51 124
IV. Les noces de Cana, II, 1-12 138
V. Les vendeurs du temple, II, 13-25 146
VI. Le discours à Nicodème, III, 1-21 153
VII. Le nouveau témoignage de Jean-Baptiste, III, 22-36 169
VIII. La Samaritaine, IV, 1-42 176
IX. L'officier de Capharnaüm, IV, 43-54 192
X. Le paralytique de Bethzatha, V 198
XI. Le pain de vie, VI 222
XII. Les Juifs, VII, 1-52 251
XIII. La femme adultère, VII, 53-VIII, 11 278
XIV. Le témoignage du Père. Les enfants du diable, VIII, 12-59 286
XV. L'aveugle-né, IX 307
XVI. Le bon pasteur, X 319
XVII. Lazare, XI, 1-46 337
XVIII. Le conseil de Caïphe, XI, 47-57 355
XIX. L'onction, XII, 1-11 360
XX. L'entrée à Jérusalem, XII, 12-19 365
XXI. Le triomphe à venir et l'endurcissement des Juifs, XII, 20-50 369
XXII. Le grand exemple, XIII, 1-20 382

XXIII. Le traître, XIII, 21-30 394
XXIV. Le départ du Christ. Simon-Pierre, XIII, 31-38 399
XXV. Consolation et promesse, XIV 403
XXVI. L'union dans l'amour, XV, 1-17 417
XXVII. Le monde ennemi. Le Paraclet, XV, 18-XVI, 15 424
XXVIII. L'espérance, XVI, 16-33 433
XXIX. La prière du Christ, XVII 440
XXX. L'arrestation, XVIII, 1-11 451
XXXI. Chez le grand-prêtre, XVIII, 12-27 457
XXXII. Devant Pilate, XVIII, 28-XIX, 16 464
XXXIII. Le Christ en croix, XIX, 17-30 483
XXXIV. Le coup de lance. La sépulture, XIX, 31-42 490
XXXV. Le Christ ressuscité, XX 498
XXXVI. La pêche miraculeuse. Simon-Pierre et le disciple bien-aimé, XXI 514

COMMENTAIRE DE LA PREMIÈRE ÉPITRE DE JEAN 530
I. Le prologue, I, 1-4 530
II. La lumière et les ténèbres, I, 5-II, 17 534
III. Les antichrists, II, 18-27 544
IV. Les enfants de Dieu. L'amour, II, 28-III, 17 550
V. La foi du Christ et l'amour, III, 18-V, 13 559
VI. L'épilogue, V, 14-21 575

COMMENTAIRE DE LA DEUXIÈME ÉPITRE 579

COMMENTAIRE DE LA TROISIÈME ÉPITRE 586

INDEX ALPHABÉTIQUE 593

IMP. JOUVE ET C^ie^, 15, RUE RACINE, PARIS — 5189-21

ST. DENIOL'S LIBRARY,
HAWARDEN.